ANDREAS ALFÖLDI

# Die Struktur des voretruskischen Römerstaates



HEIDELBERG 1974

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

ISBN 3 533 02287 0 (Kt)
ISBN 3 533 02288 9 (Ln)


Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Photosatz und Reproduktion: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, Abteilung Druckerei

Dem Andenken

von

Karl Meuli

und

Michael Rostowzew

gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

# VORWORT

Der Beginn der in diesem Buch zusammengefaßten Studien liegt fast fünfzig Jahre zurück. Sie führten mich zum Verständnis der frühesten Organisationsformen des Latinerstammes und seiner einstigen Stammesabteilung, der Römer. Auf verschlungenen Pfaden und unter großen Umwegen, wie es im Halbdunkel der Vor- und Frühgeschichte nicht selten der Fall ist, gelangte ich zum Ziel. Zum Verständnis des Werkes scheint es mir wichtig, eingangs über die Stationen meiner Forschungstätigkeit kurz Bericht zu erstatten.

In den Außenbezirken des pannonischen Legionslagers Aquincum, in dessen direkter Nachbarschaft ich aufgewachsen bin, ragte noch an manchen Stellen römisches Mauerwerk aus dem Boden hervor. Römische Scherben waren, auf den Feldern verstreut, leicht zu entdecken. Der Pflug entriß dem Boden ständig neue Kaisermünzen, Metallgegenstände und Hausrat. Das Leben dieses Eckpfeilers des römischen Wehrsystems, dessen vom selten unterbrochenen Anbranden der Fremdvölker geprägte Geschichte ein Leidensweg gewesen ist, wurde mir durch die Entdeckung ständig neuer Überreste zum täglichen Erlebnis, seine Erforschung zum Lebensziel.

Am wenigsten geklärt schien mir, als ich an diese Aufgabe herantrat, die letzte Periode der Römerherrschaft, in welcher die Festungskette der Militärgrenze unter dem Druck der Ostgermanen, Hunnen und Alanen für immer zusammenbrach. Die spärlichen literarischen Nachrichten, die seltenen Inschriften genügten allein nicht zur Klärung der historischen Vorgänge. Scherben und Münzen konnten weiterhelfen.

Bald ergab es sich aber, daß die römischen Überreste nur einen Bruchteil des Quellenbestandes bildeten. Die Gegner der Römer hatten gleichfalls ihre Spuren hinterlassen – und nicht nur sie. Denn die Natur selbst sowie der Widerstand der seßhaften Siedler des Westens haben die von Norden und Osten andrängenden Völkerwellen seit Jahrtausenden gerade im Karpatenbecken zum Stillstand gebracht.

Die ethnische Zugehörigkeit jener Ankömmlinge war damals – abgesehen von germanischen Fundgruppen und der postsassanidischen Kunstindustrie des Ungarnvolkes – noch nicht genau bestimmt. Dieser Mangel stand der historischen Auswertung der Funde im Wege. Zunächst gelang es, den Denkmälerschatz der unter Justinian vom fernen Nordosten plötzlich an die mittlere Donau gelangten Awaren zu bestimmen.[1] Die Gräber dieses aus Nordostasien geflüchteten, den Schädelformen nach mongolischen Volkes, dessen Zierrat die letzten Ausläufer des altskythischen Tierstils aufweist, zählen zu Tausenden. Mit den Awaren war aber ein weiteres, offensichtlich türkisches Volk eingetroffen, dessen materielle Hinterlassenschaft die Nähe seiner vorherigen Weidegründe zum byzantinischen Reich widerspiegelt.[2]

[1] Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien 2, Berlin 1926; vgl. 1, 1924.
[2] Eurasia Septentrionalis Antiqua (Helsinki) 9, 1934, 285ff. Vgl. auch die weiteren Beiträge zum

Eine große Überraschung brachte für mich die Bestimmung der archäologischen Hinterlassenschaft der Hunnen.[3] Es ergab sich, daß dieses türkische Volk von Hirten und Reiterkriegern, das einst den Chinesen so viel zu schaffen gemacht hatte, seit 378 n. Chr. dann in Europa so tragische Erschütterungen verursachte und ein mächtiges Reich schuf, eine archäologisch nur schwer zu erfassende dünne Herrenschicht gewesen ist, die später, von ihren germanischen Untertanen verschlungen, spurlos verschwand.

Beim Aufspüren der materiellen Hinterlassenschaft der Reiterhirten im Donaubecken in immer weiter zurückliegende Zeiten ergab es sich, daß vor den türkischen und mongolischen Eindringlingen ausnahmslos indoeuropäische Völkerschaften die Einwanderer gestellt hatten. Die Rhoxolanen und Jazygen, die nach der Zertrümmerung des Pontischen Reiches durch Pompeius von Südrußland aus der Donau entlang nach dem Westen vorstoßen konnten,[4] waren Iranier, wie auch die Skythen vor ihnen, die schon Herodot in Transsylvanien ansässig sein läßt. Die Vorgänger der letzteren, die Kimmerier, denen meine Schüler zahlreiche Nekropolen in Ungarn zuweisen konnten,[5] waren laut Zeugnis ihrer Königsnamen ebenfalls Indoeuropäer. Und bei jedem Schritt zurück wurde es immer klarer, daß die Lebensform und die materielle Kultur dieser Reiterhirten des Nordens trotz aller ethnischer und rassischer Unterschiede dieselben Grundzüge besaßen. Ein Beispiel dafür bietet die Erkenntnis eines meiner Schüler,[6] daß schon die Kimmerier denselben Reflexbogen benützten wie mehr als tausend Jahre später die Hunnen und nach ihnen die Awaren.

Noch viel konkreter ließ sich diese Verwandtschaft erfassen, als ich seit 1929 versuchte, die Kulturmorphologie jener Hirtenkrieger herauszuarbeiten. Die Untersuchung der geistigen Grundlagen des sogenannten skythischen Tierstils[7] offenbarte mir die theriomorphe Motivierung des Denkens jener Völkerschaften. Die Analyse der Kopftrachten ihrer Könige und Krieger[8] beleuchtete noch eingehender ihr an die Tierwelt gebundenes religiöses Empfinden.

Die gemeinsame bronzezeitliche und früheisenzeitliche Kultur, die einst die nach dem Nordosten Asiens verschlagenen Indoeuropäer, die Altaier und die Uralvölker miteinander verbunden hat, zeigt sich ebenso klar bei der Betrachtung der Organisationsformen, Institutionen und Herrschaftstypen jener Völker. Als Beispiel sei das bis zu den kleinsten Abteilungen durchgeführte System der dreifachen Gliederung für das Leben in Krieg und Frieden erwähnt.[9] Für die Latiner habe ich die Reste dieses Systems in Sakralwesen, Brauchtum und täglichem Leben gesondert behandelt.[10]

Eine weitere Studie hat, wie ich hoffe, erwiesen, daß bei dieser Völkergruppe neben der Drittelung auch eine Zweiteilung des Volksganzen und eine doppelte Besetzung der Königswürde existierte.[11] Dieses Organisationsprinzip fand seine Anwendung auch bei kleineren Gruppen; dies konnte ich im Fall der *cornuti*, eines germanischen Kriegerverbandes archaischen Typs, nachweisen.[12] Die gemeinsame Grundlage der Erziehung der kriegerischen Jugend, die zu diesem System gehörte, versuchte ich am Beispiel der *Kardakes* am Hofe der Achämeniden zu illustrieren.[13] Die Spuren dieser Doppelstruktur behandeln wir unten im Detail.

Die politische Rolle des Schmiedehandwerks, die nach der umwälzenden Entdeckung der Metallbearbeitung auch die Stellung des Herrschers tiefgehend beeinflußt hat, aber im Westen nur in mythischer Spiegelung ihre Spuren hinterließ, konnte auch bei den archaischen Hirtenkriegern aufgewiesen werden.[14] Welche bedeutende Funktion der königliche Schmied im politischen Leben der Indoeuropäer in der frühen Metallzeit innehatte, soll der letzte Teil dieses Buches beleuchten.

Eine große Anzahl der oben zitierten vorbereitenden Studien wurde nur in meiner Muttersprache veröffentlicht, weil ich von jeher eine erweiterte und vertiefte Zusammenschau anstrebte; die fremdsprachigen Publikationen sind zerstreut und nicht immer leicht zugänglich. Daß ihre Vereinigung in diesem Band so lange gedauert hat, ist nicht nur durch mein persönliches Schicksal und durch manche anderweitige Forschungsaufgaben bedingt, sondern auch durch die mit diesem Vorhaben verbundenen Probleme.

Wer die Entstehungsgeschichte der römischen Gesellschaft und des römischen Staatswesens zum tausendsten Male aus den Angaben der griechisch-römischen Literatur wiederzugewinnen sucht, stößt auf keine neuen Rätsel und Hindernisse. Es kann ihm auch nicht schwerfallen, die längst zusammengestellten Quellenbelege und die neuere Spezialliteratur zu erfassen. Schwegler, Mommsen, De Sanctis zeigen ihm bequem die Wegrichtung.

Wer aber, wie wir, eine solche Rekonstruktion aufgrund eines Vergleichs mit der analogen Entwicklung verwandter Völker und ihrer einstigen Nachbarn zu bewerkstelligen versucht, gerät sofort ins scheinbar Uferlose. Zahlreiche und ausgedehnte Forschungsgebiete bieten sich dar, in deren Arbeitsmethoden und Forschungsstand ein Einblick erforderlich ist – abgesehen von selbstverständlichen Voraussetzungen, wie der Kenntnis der antiken Schriftquellen, der Topographie und Archäologie, der Religion und des Rechts der Römer und der moder-

Fundmaterial der Awaren: Festschr. f. O. Tschumi, Frauenfeld 1948, 126ff. ZSchwArch. 10, 1948, 1ff. Fornvännen 44, 1949, 1ff. CArch. 5, 1950/51, 123ff.; 6, 1952, 43ff.; 7, 1954, 61ff.

3 Funde aus der Hunnenzeit und ihre ethnische Sonderung (Arch. Hung. 9) 1932. Germania 16, 1932, 135ff. Rev. d'Ét. Hongr. 6, 1928, 108ff. Menschen, die Geschichte machten 1, Wien 1931, 229ff. Nouv. Rev. de Hongrie 51, 1932, 232ff.

4 Budapest története (Geschichte von Budapest) 1, 1942, 266ff. Cambridge Ancient History 11, 1937, 77ff. Vgl. 12, 1939, 540ff. Zur Geschichte des Karpathenbeckens im 1. Jh. v. Chr., Budapest 1942. Ber. über d. 6. intern. Kongr. f. Arch., Berlin 1939, 528ff. ArchErt. 1941, 106ff.

5 S. Gallus–Th. Horváth, Un peuple cavalier préscythique en Hongrie (Diss. Pannon. II 9, 1939, 193).

6 D. Csallány, ArchErt. III 3, 1942, 153ff.

7 AA. 1931, 393ff.

8 Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949–50, 17ff.

9 Bärenkult und matriarchale Gesellschaftsordnung in Eurasien (Nyelvtudományi közlemények 50, 1936, 5ff., nur ungarisch).

10 Early Rome and the Latins, Ann Arbor 1965, 10ff. 271ff.

11 Das Doppelkönigtum bei den Nomadenvölkern (Festschr. f. Árpád Károlyi) Budapest 1933, 28ff. (ungarisch; die französische Version in: Le II^e Congrès Turc d'Histoire, Istanbul 1937 ist leider nicht gut genug gedruckt).

12 Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

13 Schw. Arch. f. Volksk. 47 (Festschr. f. K. Meuli) 1954, 11ff.

14 Die Herkunft der Würdenbezeichnung *tarchan*, Magyar Nyelv 28, 1932, 205ff. (nur ungarisch).

nen Literatur zu diesen Gebieten. Eine absolute Vollständigkeit für den weltweiten Rahmen, der uns vorschwebt, zu erreichen, ist leider gar nicht möglich. Die maximale Leistung kann nur darin bestehen, so viele analoge soziale Komplexe zu erfassen, daß sie zum schlüssigen Beweis für unsere Thesen genügen, und von der unübersehbaren Spezialliteratur der im folgenden erörterten Sondergebiete nichts Entscheidendes unbeachtet zu lassen.

Die prähistorische Forschung hat in unserem Jahrhundert die materielle Hinterlassenschaft der in Europa und Asien lebenden Völker von der Steinzeit an gesichtet und gesondert, Völkerverschiebungen, Kulturprovinzen und Kulturzerstörungen festgestellt. Eine Weltgeschichte der Vorzeit zeichnet sich ab aus den Resultaten dieser neuen Wissenschaft, deren Methoden und Ergebnisse niemand mehr beiseiteschieben kann.

Noch mehr gilt dies von der vergleichenden Sprachwissenschaft, die überhaupt erst die Grundlage für die komparatistischen Studien zur Wesensart der indoeuropäischen Völker geschaffen hat. Die Ausweitung des Blickfeldes auf die Nordvölker macht es vor allem notwendig, soziale und politische *termini technici* im ganzen eurasischen Gebiet näher zu betrachten.

Die epische Dichtung der Altai-Türken und Mongolen, die man im vorigen Jahrhundert aufzeichnen konnte, spiegelt noch das durch die Überlegenheit der wilden Tiere geprägte Sakraldenken der Steinzeit wider sowie die Ideale der frühen Metallzeit und deren soziale Bindungen, die bei den kriegerischen Hirtenvölkern des Westens durch das Licht der Hochkultur in Vergessenheit geraten sind.

Nicht nur Herodot und seine griechischen und römischen Nachfolger bringen uns wertvolle Nachrichten über jene Völker des Nordens, sondern ebenfalls die chinesischen, persischen und westlich-europäischen Reiseberichte. Besonders aufschlußreich sind die Berichterstattungen von Diplomaten der genannten Kulturländer über Herrschaftsform, Staatswesen und Lebensart der Reiterkrieger. Russische, finnische und ungarische Ethnographen und Sprachforscher des 19. Jahrhunderts brachten grundlegend wichtige Ergänzungen zu dem so gewonnenen Bild.

Im Mythos und im religiösen Brauchtum der Eurasier ruht viel unschätzbares Informationsmaterial für unser Problem. Wir behandeln dies nicht im Sinne der vergleichenden Religionswissenschaft, sondern mit dem Ziel, die sozialen Strukturen und die zu ihnen gehörigen Denkformen zu erfassen. Obwohl wir direkte Vergleiche mit exotischen Völkern, die mit Indoeuropäern und deren nördlichen Nachbarn nie in Berührung gekommen sind, prinzipiell nicht vornehmen wollen, können wir die Lehren der Ethnosoziologie und der allgemeinen Religionswissenschaft nicht außer acht lassen.

Wegen der großen Zahl alter und moderner Sprachen, deren Literaturen zu all diesen Teilaspekten Wertvolles beigesteuert haben, können wir die ansonsten berechtigte Forderung an den Historiker, eine jede Angabe in der Originalsprache zu verarbeiten, nicht erfüllen. Auch sonst wird der jeweils kompetente Spezialist Lücken und verwundbare Stellen bemerken. Daß aber die den betreffenden Völkern gemeinsamen Strukturmerkmale, die wir klargelegt zu haben hoffen, das Wesen des frühesten römischen Gesellschaftsgefüges zu erhellen vermögen, ist unsere volle Überzeugung.



Während der vielen Jahre, in denen dieses Werk reifte, halfen mir manche Spezialforscher, deren Namen der Leser in den Anmerkungen finden wird. Einzelne Kapitel haben meine verehrten Freunde K. Bittel, W. Burkert, J. F. Gilliam, K. Hauck, O. Höfler und H. Riemann gelesen, denen ich Belehrung und Ermunterung verdanke. Irrtümer sind natürlich allein die Schuld des Verfassers.

Im frühen Stadium dieser Forschungen waren für mich die Gespräche mit Z. v. Gombocz, J. Melich, F. Láng, Gy. Ligeti, Gy. Németh und besonders mit L. Rásonyi sehr aufschlußreich. In der Schweiz brachten mir Aussprachen mit K. Meuli und O. Tschudi mancherlei Belehrung. Die scharfe Logik meiner mathematischen Freunde J. von Neumann, O. Veblen und A. Weil in Princeton, die an der Diskussion meiner Probleme stets so verständnisvoll Anteil nahmen, half mir bei deren Formulierung.

Mein Assistent Dr. Frank Kolb glättete den Text sprachlich, las die Korrektur und verfertigte das Register. Die Reinschrift besorgte Frl. Barbara Schönholzer. Der Verlag verpflichtete mich bei der Drucklegung durch mancherlei Hilfe. Vor allem muß ich des Herrn O. F. Schütte gedenken, der die Veröffentlichung in die Wege geleitet hat, und des Herrn A. Hemmerich, der den Druck mit größter Sorgfalt überwachte.

Mein aufrichtiger Dank an alle Erwähnten sei hiermit ausgesprochen.

Gewidmet ist dieses Buch dem Andenken zweier bedeutender Gelehrter, die an der Ausweitung des Blickfeldes der Altertumsforschung auf die Nordvölker entscheidenden Anteil hatten. Es sei zudem eine Danksagung für ihr Verständnis und ihre Freundschaft.

# ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

| | |
|---|---|
| AA. | Archäologischer Anzeiger |
| AbhBerlin | Abhandlungen der Deutschen (Preußischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Klasse |
| AbhGöttingen | Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen |
| AbhLeipzig | Abhandlungen der (Königlich) Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse |
| AbhMainz | Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse |
| ActaArch. | Acta Archaeologica (Kopenhagen) |
| AeR. | Atene e Roma |
| AJA. | American Journal of Archaeology |
| AJPh. | American Journal of Philology |
| AM. | Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung |
| AntCl. | L'Antiquité Classique |
| AntJ. | The Antiquaries Journal |
| AnzWien | Anzeiger der Akademie der Wissenschaften, Wien. Phil.-hist. Klasse |
| AOF. | Archiv für Orientforschung |
| ArchCl. | Archeologica Classica |
| ArchÉrt. | Archaeologiai Értesitö (Budapest) |
| Arch. f. lat. Lexikogr. | Archiv für lateinische Lexikographie |
| Arch. f. Völkerk. | Archiv für Völkerkunde |
| ARW. | Archiv für Religionswissenschaft |
| Athen. | Athenaeum |
| Atti e mem. Deput. di Romagna | Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna. Bologna |
| BAcBelg. | Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres |
| BBudé | Bulletin de l'Association Guillaume Budé |
| BCH. | Bulletin de Correspondance Hellénique |
| BEFAR | Bibliothèques des Écoles françaises d'Athène et de Rome |
| Berl. Philol.Woch. | Berliner Philologische Wochenschrift |
| BerRGK. | Deutsches Archäologisches Institut. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission |
| BJb. | Bonner Jahrbücher |
| BSA. | Annual of the British School at Athens |
| BSR. | Papers of the British School at Rome |
| BullCom. | Bulletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma |
| Bull. Mus. of Far East. Antiq. | Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm |
| Bull. School Or. Stud. | Bulletin of the School of Oriental and African Studies |
| Bull. Soc. Fr. de Num. | Bulletin de la Société française de Numismatique |
| Bull. Soc. R. des Lettres de Lund | Bulletin de la Société royale des lettres de Lund = Årsberättelse. Kungl. Humanistika Vetenskapsamfundet i Lund |
| Bursians Jb. | Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft |

| | |
|---|---|
| CArch. | Cahiers Archéologiques |
| CHistMond. | Cahiers d'Histoire Mondiale |
| CIL. | Corpus Inscriptionum Latinarum |
| ClPh. | Classical Philology |
| ClQu. | The Classical Quarterly |
| ClRev. | The Classical Review |
| ClW. | The Classical Weekly |
| CRAI. | Comptes-Rendus des Séances. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres |
| CVA Berlin | Corpus Vasorum Antiquorum Berlin |
| Daremberg-Saglio | Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines ... sous la direction de Ch. Daremberg et E. Saglio |
| EtCl. | Les Etudes Classiques |
| FFC. | Folklore Fellows Communications |
| FolArch. | Folia Archaeologica |
| Frühma. St. | Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster |
| FuF. | Forschungen und Fortschritte |
| Germ.-Rom. Monatsschr. | Germanisch-Romanische Monatsschrift Heidelberg |
| GGA. | Göttingische Gelehrte Anzeigen |
| GGN. | Göttingische Gelehrte Nachrichten |
| Gymn. | Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung |
| Harv. Journ. of As. St. | Harvard Journal of Asiatic Studies |
| HAW. | Handbuch der (klassischen) Altertumswissenschaft. Begründet von Iwan Müller, hrsg. von W. Otto |
| Hist. | Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte |
| HZ. | Historische Zeitschrift |
| Intern. Arch. f. Ethnogr. | Internationales Archiv für Ethnographie |
| IstForsch. | Istanbuler Forschungen |
| JAsiat. | Journal Asiatique |
| Jb. d. Mus. f. Länder- u. Völkerk. | Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde |
| Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. | Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte |
| Jb. f. fränk. Landesf. | Jahrbuch für fränkische Landesforschung |
| Jb. f. klass. Philol. | Jahrbuch für Klassische Philologie |
| JbZMusMainz | Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz |
| JdI. | Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts |
| JHS. | The Journal of Hellenic Studies |
| Journ. intern. d'arch. num. | Journal international d'Archéologie Numismatique |
| Journ. of the R. Cama Or. Inst. | Journal of the Royal Cama Oriental Institute |
| Journ. R. Anthrop. Inst. | Journal of the Royal Anthropological Institute |



| | |
|---|---|
| Journ. R. As. Soc. | Journal of the Royal Asiatic Society (London) |
| Journ. Soc. Finno-Ougr. | Journal de la Société Finno-Ougrienne |
| JRS. | The Journal of Roman Studies |
| JSav. | Journal des Savants |
| Latom. | Latomus. Revue d'études latines |
| MDOG. | Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft |
| Med. Ak. Wet. Amsterdam | Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenachappen. Afd. Letterkunde. Amsterdam |
| MélArchHist. | Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome |
| MemAccLinc. | Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie |
| MemAmAc. | Memoirs of the American Academy in Rome |
| Mém. Inst. Nat. de France | Mémoires d'Institut National de France |
| MémSocAF. | Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France |
| MémSocFinno-Ougr. | Mémoires de la Société Finno-Ougrienne |
| Mitt. d. Ges. f. Ostas. Kunst | Mitteilungen der Gesellschaft für Ostasiatische Kunst |
| Mitt. d. Ver. f. klass. Philol. Wien | Mitteilungen des Vereins für klassische Philologie in Wien |
| Mnemos. | Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava, Leiden |
| MonAnt. | Monumenti Antichi pubblicati per Cura della Accademia Nazionale dei Lincei |
| MusHelv. | Museum Helveticum |
| Nouv. Rev. de Hongrie | Nouvelle Revue de Hongrie |
| NSc. | Notizie degli Scavi di Antichità |
| NumChron. | The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society |
| Oberdt. Zschr. f. Volksk. | Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde |
| OLZ. | Orientalistische Literaturzeitung |
| OpRom. | Opuscula Romana. Skrifter, Svenska Institutet i Rom. |
| Ostas. Zschr. | Ostasiatische Zeitschrift |
| Pap. and Mon.AmAcRome | Papers and Monographs of the American Academy in Rome |
| Philol. | Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum |
| PP. | La Parola del Passato |
| Prakt. arch. heter. | Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας |
| Preuss. Jb. | Preußische Jahrbücher |
| RA. | Revue Archéologique |
| RAC. | Reallexikon für Antike und Christentum |
| RAE. | Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est |
| RBPhil. | Revue Belge de Philologie et d'Histoire |
| RE. | Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung |
| REA. | Revue des Etudes Anciennes |
| REG. | Revue des Etudes Grecques |
| REL. | Revue des Etudes Latines |
| RendLinc. | Atti del'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti |

| | |
|---|---|
| RendPontAcc. | Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti |
| Rev. d'éthnogr. et de sociol. | Revue d'éthnographie et de sociologie |
| Rev. Et. Hongr. | Revue des Études Hongroises |
| Rev. Et. Indo-Europ. | Revue des Etudes Indo-Européennes |
| Rev. int. des droits de l'ant. | Revue international des droits de l'antiquité |
| RevPhil. | Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes |
| RH. | Revue Historique |
| RhM. | Rheinisches Museum für Philologie |
| RHRel. | Annales du Musée Guimet. Revue de l'Histoire des Religions |
| RIstLomb. | Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rendiconti |
| RivFil. | Rivista di Filologia e di Istruzione Classica |
| RM. | Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung |
| RVV. | Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten |
| SbBerlin | Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse |
| SB Heidelberg | Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse |
| SBMünchen | Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München. Phil.-hist. Klasse |
| SBWien | Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse |
| Schw. Arch. f. Volksk. | Schweizerisches Archiv für Volkskunde |
| SchwMbll. | Schweizer Münzblätter |
| SEG. | Supplementum Epigraphicum Graecum |
| SOsl. | Symbolae Osloenses |
| St. class. e or. | Studi classici e orientali |
| StDoc. | Studia et Documenta Historiae et Iuris |
| SteMat. | Studi e Materiali di Storia delle Religioni |
| StEtr. | Studi Etruschi |
| StRom. | Studi Romani |
| TAPA. | Transactions and Proceedings of the American Philological Association |
| VNGy. | Vogul Népköltési Gyüjtemény (Sammlung vogulischer Volksdichtungen von B. Munkácsi) 1–4, Budapest 1892–1921 |
| WPZ. | Wiener Prähistorische Zeitschrift |
| WS. | Wiener Studien |
| WZMorg. | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes |
| ZDMG. | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft |
| ZRGG. | Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte |
| Zschr. d. Ver. f. Volksk. | Zeitschrift des Vereins für Volkskunde |
| Zschr. f. celt. Philol. | Zeitschrift für celtische Philologie |
| Zschr. f. dt. Philol. | Zeitschrift für deutsche Philologie |
| Zschr. f. Ethnol. | Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde |
| ZSchwArch. | Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte |

# LITERATURVERZEICHNIS


Aboû Mansoûr Abd al-Malik, Histoire des rois de Perse par Aboû Mansoûr Abd al-Malik Ibn Mohammad Ibn Ismail al-Tha 'âlibî. Texte arabe publ. et trad. par H. Zotenberg, Paris 1900

Alföldi, A., Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien 1, Berlin 1924; 2, Berlin 1926

— in: Rev. Et. Hongr. 6, 1928, 108ff.

— in: AA. 1931, 393ff.

— Die Funde aus der Hunnenzeit und ihre ethnische Sonderung (Arch. Hung. 9) Budapest 1932

— in: Menschen, die Geschichte machten 1, Wien 1931, 229ff.

— in: Nouv. Rev. de Hongrie 51, 1932, 232ff.

— in: Germania 16, 1932, 135ff.

— in: Magyar Nyelv 28, 1932, 205ff.

— Das Doppelkönigtum bei den Nomadenvölkern, in: Festschr. f. Árpád Károlyi, Budapest 1933, 28ff. (ungarisch; die französische Version in: Le $II^{e}$ Congrès Turc d'Histoire, Istanbul 1937)

— in: Eurasia Septentrionalis Antiqua (Helsinki) 9, 1934, 285ff.

— Bärenkult und matriarchalische Gesellschaftsordnung in Eurasien, in: Nyelvtudományi közlemények 50, 1936, 5ff. (ungarisch)

— in: CAH 11, 1937, 77ff.; 12, 1939, 540ff.

— in: Ber. über d. 6. Intern. Kongr. f. Arch., Berlin 1939, 528ff.

— in: Arch. Ert. 1941, 106ff.

— Zur Geschichte des Karpathenbeckens im 1. Jh. v. Chr., Budapest 1942

— in: Budapest története (Geschichte von Budapest) 1, 1942, 266ff.

— in: Festschr. O. Tschumi, Frauenfeld 1948, 126ff.

— in: ZSchwArch. 10, 1948, 1ff.

— in: Fornvännen 44, 1949, 1ff.

— in: Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949/50, 17ff.

— in: Schw. Arch. f. Volksk. 47, 1951 (Festschr. f. K. Meuli) 11ff.

— in: CArch. 5, 1950/51, 123ff.; 6, 1952, 43ff.; 7, 1954, 61ff.

— in: Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

— Early Rome and the Latins (= ERL), Ann Arbor 1965

— Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jh. n. Chr., Darmstadt 1967

— in: Historia 17, 1968, 444ff.

— in: AJA. 73, 1969, 359ff.

Altheim, F., Terra mater, Gießen 1931

— Italien und Rom $2^{3}$, Amsterdam 1944

— Weltgeschichte Asiens im griech. Zeitalter, 2, 1948

— Der Ursprung der Etrusker, Baden-Baden 1950

— Geschichte der lateinischen Sprache, Frankfurt 1951

— Römische Religionsgeschichte 1, 1951

Bachofen, J. J., Mutterrecht, Basel 1861

— Gesammelte Werke, hrsg. v. K. Meuli, 3, Basel 1948; 4, 1954; 8, 1966

Le Baron Desmaisons, Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghâzi Behâdour Khan, publ., trad. et annotée, 2, St. Petersburg 1874

Basanoff, V., Pomerium Palatinum, Rom 1939

Bayet, J., Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926

Benveniste, E., The Persian Religion according to the chief Greek Texts, Paris 1929

Benveniste, E. – Renou, L., Vṛtra et Vṛthragna (Cahiers de la Soc. asiatique 3) Paris 1934

Bergaigne, H., La religion védique 2 u. 3 (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etud. 53) Paris 1878 u. 1883
Bernhöft, F., Staat und Recht der röm. Königszeit, Amsterdam 1968 (Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1882)
Beth, K., Religion und Magie, 2. Aufl. Leipzig/Berlin 1927
Binder, G., Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus (Beitr. z. klass. Philol. H. 10) Meisenheim/Glan 1964
Binder, J., Die Plebs, Leipzig 1909
Bittel, K., MDOG. 78, 1940, 12ff.
Bömer, F., Rom und Troia, Baden-Baden 1951
— Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, ARW., Beih. I, Leipzig 1943
Brelich, A., Vesta (Albae Vigiliae N.F. 7) Amsterdam 1949
— Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Rom 1961
— Tre variazioni romane sul tema delle origini, Rom 1956
— Die geheime Schutzgottheit von Rom, Zürich 1949
Burkert, W., RhM., N.F. 105, 1962, 37ff.
— MusHelv. 22, 1965, 166ff.
Carcopino, J., Virgile et les origines d'Ostie, Paris 1919
Castrén, M. A., Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, hrsg. v. A. Schiefner, St. Petersburg 1857
Chavannes, Ed., Documents sur les Toue-Kiüe occidentaux, Paris 1903
Christensen, A., Die Iranier, HAW. III, 1, 3, 3, München 1933
Classen, C. J., Hist. 12, 1963, 447ff.; Hist. 14, 1965, 386
Clemen, C., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920
— Religionsgeschichte Europas I 1, Heidelberg 1926
Coli, U., Il diritto pubblico degli Umbri, Milano 1958
Contenau, G., L'Epopée de Gilgamesh, Paris 1939
Cook, A. B., Zeus 1, Cambridge 1914–40
Cozza-Luzi, G., Della geografia di Strabone. Frammenti scoperte in membrane palinseste della Biblioteca Vaticana. Studi e documenti di storia e diritto 18, 1897
Csallány, D., ArchErt. III 3, 1942, 153ff.
Czaplicka, M. A., Aboriginal Siberia, Oxford 1914
Duchesne-Guillemin, J., La religion de l'Iran ancien, Paris 1962
— Zoroastre, Paris 1948
Dumézil, G., Ouranos-Varuna, Paris 1934
— Le problème des Centaures, Paris 1929
— Mythes et dieux des Germains, Paris 1939
— Juppiter, Mars, Quirinus, Paris 1941
— Horace et les Curiaces[5], Paris 1942
— Naissance d'archanges, Paris 1945
— Mitra-Varuna[2], Paris 1948
— L'héritage indoeuropéenne à Rome, Paris 1949
— L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Coll. Latom. 31), Bruxelles 1958
— Rituels indo-européens à Rome (Et. et Comm. 19), Paris 1954
— Déesses latines et mythes védiques (Coll. Latom. 25), Bruxelles 1956
— La religion romaine archaïque, Paris 1966
— Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris 1968
— Idées romaines, Paris 1969
Dumont, P. E., L'Aśvamedha, Paris 1927
Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912



Eisler, R., Weltenmantel und Himmelszelt 1, München 1910
— Orphisch-dionysische Mysteriengedanken (Vorträge Bibl. Warburg 1922–23, 2. Teil), Leipzig 1925
— Man into Wolf, London 1951
Eliade, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951
Ellis, H. R., The Road to Hel, Cambridge 1943
Erdmann, F. von, Vollständige Übersicht der ältesten türkischen, tartarischen und mongolischen Völkerstämme nach Raschid-ud-dins Vorgange, bearb. von F. v. Erdmann, Kasan 1841
— Temudschin der Unerschütterliche, Leipzig 1862
Euing, L., Die Sage von Tanaquil (Frankf. Studien 2), 1933
Findeisen, H., Reisen und Forschungen in Nordsibirien 1927–1928, Berlin 1929
Firdausi's Königsbuch (Schahname), übers. v. Fr. Rückert, 2 Bde., Berlin 1890–94
De Francisci, P., Primordia civitatis, Rom 1959
Frankfort, H., Kingship and the Gods, Oxford 1948
Frazer, J. G., Lectures on the early history of kingship, London/New York 1905
— The Golden Bough I[3], London/New York 1890; VII 1, 1919
Friedländer, P., Herakles, Berlin 1907
Gagé, J., Matronalia, Brüssel 1963
— Apollon romain (BEFAR fasc. 182) Paris 1955
Gallus, S. – Horváth, Th., Un peuple cavalier préscythique en Hongrie (Diss. Pannon. II 9), 1939
Geldner, K. F., in: Grundriß der iranischen Philologie 2, Straßburg 1896–1904, 1ff.
Gennep, A. van, Les rites de passage, Paris 1909
Gianelli, G., Culti e miti della Magna Grecia, Firenze 1924
Gjerstad, E., Legends and facts of Early Rome, Lund 1962
— Early Rome I–IV, Lund 1953/1966
Glotz, G., L'ordalie dans la Grèce primitive, Paris 1904
Goetze, A. Kleinasien[2], in: Kulturgeschichte des Alten Orients (HAW. III 1, 3, 3, 1), München 1957
Graebner, Fr., Das Weltbild der Primitiven, München 1924
— in: Anthropos 10–11, 1915–16, 248ff.
Gruppe, O., Griechische Mythologie 2, München 1906
Güntert, H., Über altisländische Berserkergeschichten (Beil. z. Jahresber. d. Heidelberger Gymnasiums), 1912
— Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923
Hänisch, E., Die geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941
Haenisch, G., Die paläolithischen Menschendarstellungen (Antiquitas R. 2, Bd. 8) Bonn 1968
Hertel, J., Die Sonne und Mithra im Awesta, Leipzig 1927
Hertz, W., Der Werwolf, Stuttgart 1862
Herzig, O., Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Diss. Tübingen 1940
Heurgon, J., Trois études sur le ‹ver sacrum› (Coll. Latomus 26) Bruxelles 1957
— La vie quotidienne chez les Ètrusques, 1961
Hillebrandt, A., Vedische Mythologie 1, Breslau 1892; 3, Breslau 1902
Hocart, A. M., Kingship, Oxford 1927
Höfler, O., Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden, in: Brauch und Sinnbild, E. Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet, Karlsruhe 1940, 101ff.
— Zschr. f. deutsches Altertum 73, 1936, 109ff.
— Kultische Geheimbünde 1, Frankfurt 1934
Holland, L., Janus and the Bridge, Rom 1961
Holmberg, U., The Shaman Costume and its significance (Annal. Univ. Fenn. Åboensis, ser. B I 2), Turku 1922
Hommel, F., Geschichte des alten Morgenlandes, 3. Aufl., Leipzig 1908
Howorth, H. H., History of the Mongols 1, London 1876

Huth, O., Vesta, Leipzig/Berlin 1943
Immerwahr, W., Die arkadischen Kulte, Leipzig 1891
Jeanmaire, H., Couroi et Courètes, Lille 1939
Jensen, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948
— Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern, 1933
Jettmar, K., Die frühen Steppenvölker, Baden-Baden 1964
Klingbeil, W., Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven, Berlin 1932
Koch, C., Der römische Jupiter, Frankfurt 1937
Kretschmar, F., Hundestammvater und Kerberos, 1–2, Stuttgart 1938
Labat, R., Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris 1939
Lagercrantz, O., Die drei dorischen Phylennamen, Streitberg-Festgabe, Heidelberg 1924, 218ff.
Langdon, S., Semitic Mythology, Boston 1931
Laroche, E., Recherches sur les noms des dieux hittites, Paris 1948
Latte, K., Römische Religionsgeschichte, München 1960
Laufer, B., Field Mus. Anthrop. ser. XVIII 1, 1928, 1ff.
— Sino-Iranica, Chinese contributions to the history of civilisation in ancient Iran, Chicago 1919
— Jade. A Study in Chinese Archeology and Religion (Field Mus. of Natural Hist. Publication 154), Chicago 1912
Lévy-Bruhl, L., Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris 1931
Lévi-Strauss, C., Le Cru et le Cuit, Paris 1964
Lommel, H., Die Yäšt's des Awesta, Göttingen 1927
Lübtow, U. v., Das römische Volk, Frankfurt a. M. 1955
Mac Culloch, J. A., The Religion of the Ancient Celts, Edinburgh 1911
Macdonell A. A., Vedic Mythology (Grundriß d. indo-arischen Philol. III 1, H. A), Straßburg 1897
Mannhardt, W., Wald- und Feldkulte 2², Berlin 1905
Marquart, J., Eranšahr, Berlin 1901
— Untersuchungen zur Geschichte von Eran 2, Leipzig 1907
— Über das Volkstum der Komanen (Abh. Göttingen, N.F. 13, Nr. 1), 1914
— Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903
Meisen, K., Die Sagen vom wütenden Heer und vom wilden Jäger (Volkskundliche Quellen H. 1), Münster 1935
Merlat, P., Jupiter Dolichenus (Publ. de l'Inst. d'Art et d'Archéol. de l'Univ. de Paris 5), 1960
Meuli, K., in: West-östliche Abhandlungen, R. Tschudi zum 70. Geb., Wiesbaden 1954, 63ff.
— in: Phyllobolia Von der Mühll, Basel 1946, 278ff.
Meyer, E., Der röm. Staat und Staatsgedanke³, Zürich 1964
Mommsen, Th., Römische Geschichte 1⁸, Berlin 1888
Moyriac De Mailla, J.-A., Histoire générale de la Chine, ou annales de cet empire, traduites du Tong-kien-kang-mou 5, Paris 1778
Müller, K., Die Werwolfsage, Diss. Marburg 1937
Müller-Karpe, H., Zur Stadtwerdung Roms, Heidelberg 1962
Munkácsi, B., VNGy. (s. Abkürzungsverzeichnis)
Németh, Gy., Die Ausgestaltung des landnehmenden Ungarnvolkes, Budapest 1930 (ung.)
Niebuhr, B. G., Römische Geschichte 1², 1827
Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion 1, München 1941; 2, 1950
— Griechische Feste, Leipzig 1906
Ninck, M., Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935
Nöldeke, Th., Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, a. d. arab. Chronik d. Tabari, Leyden 1879
Norden, Ed., Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1938
Nyberg, H. S., Die Religionen des alten Iran (Mitt. d. vorderasiat.-ägypt. Ges. 43), Leipzig 1938



Ogilvie, R. M., A Commentary on Livy B. 1–5
Le Baron D'Ohsson, Histoire des Mongols Bd. 1–3, 1834
Oldenberg, H., Die Religion d. Veda², Stuttgart-Berlin 1917
Les Origines de la République Romaine: 13ᵐᵉ Entretien de la Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1966 (1967)
Pais, E., Storia critica di Roma durante i primi cinque secoli 1, Rom 1913
Pallas, P. S., Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften 1, St. Petersburg 1776
Perret, J., Les origines de la légende troyenne à Rome, Paris 1947
Piccaluga, C., Lykaon, un tema mitico, Rom 1968
Piganiol, A., Essai sur les origines de Rome, Paris 1916
— Recherches sur les jeux romains, Straßburg 1923
Potanin, G. N., Jerke Khan, der Kult des Sohnes des Himmels in Nordasien (russisch), Tomsk 1916
— Očerki sĕvero-zapadnoj Mongolii. St.-Petersburg 1881. II, S. 81–101. IV, S. 40–135. (Ung. Auszüge in Etnografia 11, 1900)
— Tangutsko-Tibetskaja Mongolija 2, St. Petersburg 1893.
— Plemena i pokoljenia Mongolii (Handschr. Übers. in der Ethnogr. Abt. d. Ung. Nat.-Mus.)
— Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen (ARW. 25, 1927, 83–129, übers. v. W. Lüdtke).
Poucet, J., Recherches sur la légende sabine des origines de Rome (Univ. Louvain. Rec. d. trav. d'hist. et de philol., 4ᵉ sér. 37) 1967
Preller, L. – Jordan, H., Römische Mythologie³, Berlin 1881–1883
Preller, L. – Robert, C., Griechische Mythologie 2, Berlin 1921
Pritšak, O., in: Saeculum 5, 1954, 376ff.
Radke, G., Die Götter Altitaliens, Münster 1965
Reinach, S., Cultes, Mythes et Religions 1³, Paris 1922
Roscher, W. H., Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abh. d. SGdW Leipzig 17), 1896
Rose, H. J., Primitive Culture in Italy, London 1926
Rosenberg, A., Der Staat der alten Italiker, Berlin 1913
Rudenko, S. J., Die Kultur der Hsiung-Nu und die Hügelgräber von Noin Ula, übers. v. H. Polems (Antiquitas R. 3, Bd. 7), Bonn 1969
Sacral Kingship, Suppl. 4 to ‹Numen› 1959
Schiefner, H., Heldensagen der minussinschen Tataren, rhythm. bearb., St. Petersburg 1859
Schmidt, J. J., Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus. Aus dem Mongolischen übers., St. Petersburg 1829
— Die Taten Bogda Gesser Chans, des Vertilgers der zehn Übel in den zehn Weltgegenden, übers. v. J. J. Schmidt, St. Petersburg/Leipzig 1839
Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee III 2, Münster 1931
Scholz, U. W., Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos, Heidelberg 1970
Schroeder, L. von, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908
Schwegler, A., Römische Geschichte 1, Tübingen 1853
Schwenn, Fr., Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (RVV. XV 3), Gießen 1915
Seibert, J., Hirt–Herde–König, Berlin 1969
Shields, E. L., Juno, Northhampton/Mass. 1926
Sinor, D., Introduction à l'étude de l'Eurasie centrale, Wiesbaden 1963
Smits, E. C., Faunus, Diss. Utrecht 1946
Spiegel, Fr., Erânische Altertumskunde 2, Leipzig 1873; 3, 1878
Strasburger, H., Zur Sage von der Gründung Roms (SB Heidelberg 5. Abh.), 1968

Straube, H., Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker (Veröffentl. d. Frobenius-Inst.) Wiesbaden 1955
Sumner, W. G./Shieroshevski, M., in: Journ. R. Anthrop. Inst. 31, 1901, 65ff.
Tabeling, E., Mater Larum, Frankfurt 1937
Timkowski, G. von, Reise nach China durch die Mongolei in den Jahren 1820 und 1821, 1, Leipzig 1825
Tylor, E. B., Primitive Culture 1[3], New York 1889
Usener, H., Götternamen, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1948
Visser, M. W. de, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903
Wagenvoort, H., Roman Dynamism, Oxford 1947
Wagner, N., Dioskuren, Jungmannschaft und Doppelkönigtum, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, H. 1 u. 3
Weiser, L., Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (Bausteine z. Volkskunde u. Rel.-Wiss., hrsg. v. E. Fehrle, H. 1), Bühl 1927
Weissbach, F. H., Die Keilinschriften der Achaemeniden, Leipzig 1911
Wide, S., Lakonische Kulte, Leipzig 1893
Widengren, G., Die Religionen Irans, Stuttgart 1965
— Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln 1960
— Der Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, Univ. Arsskrift 1938: 6)
— Der Feudalismus im alten Iran (Wiss. Abh. d. Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen 40), Köln/Opladen 1969
— The king and the tree of life, Uppsala 1951
Wiesner, J., Die Kulturen der frühen Reitervölker (Handbuch d. Kulturgeschichte), Frankfurt 1968
Wikander, S., Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund 1946
— Der arische Männerbund, Lund 1938
Wilamowitz-Moellendorf, U. v., Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931
— Euripides' Herakles 1[2], Berlin 1895
Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., München 1912
Wolfram, R., Schwerttanz und Männerbund 1–3, Kassel 1936–38
Ziegler, L., Gestaltwandel der Götter 1–2[3], 1912

# ABBILDUNGSVERZEICHNIS

## a) *Textabbildungen*



## b) *Tafeln*

KAPITEL I

# Einleitung: Die theriomorphe Weltbetrachtung: Mensch–Tier-Metamorphosen

Zu der im Banne der Überlegenheit der Raubtiere über den Menschen stehenden Denkweise der eurasischen Jäger und Viehzüchter haben wir schon früher einiges Prinzipielle festgehalten.[1] Wie in ihren Vorstellungen über die Entstehung der Menschheit Menschen- und Tierahnen kaleidoskopisch zusammenflossen,[2] müssen wir auch nicht erst entdecken. Ebenso bekannt ist es allen Ethnologen, daß die Mensch-Tier-Verwandlung überall auf der Welt das visuelle Denken der primitiven Völker beherrschte und in einer sublimierten oder spielerischen Interpretation auch noch in den Hochkulturen begrifflich verankert blieb. Die Forschung konnte die Existenz solcher Metamorphosen von der paläolithischen Zeit an[3] erfassen; für eine erste Orientierung über diese grundlegend wichtige Erscheinung genügen hier einige bibliographische Hinweise.[4] In der religiösen Vorstellungswelt der

[1] AA. 46, 1931, 393ff.
[2] Einige Beispiele: W. Radloff, Proben aus der Volksliteratur 1, 286. 380. 386. 431. G. N. Potanin, Očerki sěvero-zapadnoj Mongolii 4, St. Petersburg 1882, 167.177. B. Munkácsi, VNGy. II 2,305ff.; 4,357.378ff. G. N. Potanin, Tangutsko-Tibetskaja Okr. 2,345. S. Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken 2,243 u.a.m. Vgl. auch L. Sternberg, ARW. 28, 1930, 135f. und folgende Fußnote.
[3] W. Klingbeil, Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven, Berlin 1932, 49ff. L. Frobenius, Erlebte Erdteile 6, Frankfurt a. M. 1929, 28f. W. Koppers, Palaeobiologica 5, 1933, 53. W. G. Haenisch, Die paläolithischen Menschendarstellungen (Antiquitas R. 2, Bd. 8) Bonn 1968 (Lit.: 139ff.).
[4] W. Hertz, Der Werwolf, Stuttgart 1862, 5ff. 11f. 125f. H. Hubert, L'année sociologique 7, 1902–3, 31ff. E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, 269ff. L. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris 1931, 125ff. F. Thurnwald, Anthropos 14–15, 1919–1920, 525f. B. Laufer, Field Mus. Anthrop. ser. XVIII 1, 1928, 1ff. B. Munkácsi, VNGy. II 2,388ff. Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, München 1924, 21.23f. Ders., Anthropos 10–11, 1915–16, 248ff. J. MacCulloch, in: Hasting's Encycl. 8,206ff. A. Aarne, FFC. no. 92, 1930. Fr. Röck, Anthropos 25, 1930, 297. J. W. Hauer, Die Religion, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, Berlin 1923, 375ff. 396. Ad. E. Jensen, Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern, 1933, 41.61f. A. van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909. K. Beth, Religion und Magie, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1927, 175.180.316. K. Tümpel, Jb. f. klass. Philol., Suppl. 16, 1888, 206. L. Ziegler, Gestaltwandel der Götter, $1–2^3$, 1912. Steuding in Roscher's Lex. 6,226ff. S. Eitrem, RE 6A, 862ff. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken (Vorträge Bibl. Warburg 1922–23, 2. Teil) Leipzig 1925, 284ff. H. Straube, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker (Veröffentl. d. Frobenius-Inst.) Wiesbaden 1955. E. C. H. Smits, Faunus, Diss. Utrecht 1946, 123ff. – A. B. Cook, JHS. 14, 1894, 108. K. Schneider, Thetis im Verwandlungskampf mit Peleus in der griechischen Vasenmalerei, Diss. Breslau 1941. H. Herter, RE 23,965ff. G. Dumézil, Le problème des Centaures (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études 41), Paris 1929, *passim*. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides' Herakles $1^2$, Berlin 1895, 23 A. 45. Ders., Griechische Tragödien 2, Berlin 1923, 227ff. J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (Berliner Philol. Unters. 13) 1892, 5ff. L. Malten, JdI. 29, 1914, 180. F. Schachermeyr, Poseidon und die Entstehung des griechischen

eurasischen Jäger und Hirten ist die Tiermetamorphose von Göttern und teuflischen Wesen Ausdruck ihrer übernatürlichen Kraft und stellt in ihren epischen Erzählungen und der völkischen Kunst die treibende Kraft der dramatischen Handlung dar. Heroische Kämpfer und Inhaber okkulter Kräfte, die Schamanen, haben allein die Fähigkeit, sich zu verwandeln und so die größten Hindernisse der Natur zu überwinden und die mächtigsten Feinde zu bezwingen.

Gerade die Fähigkeit, sich in wilde Tiere von überlegener Kraft, in Vögel, die in den Himmel zum Gottvater fliegen, in Fische, die durch Gewässer dringen, verwandeln zu können, war der Beweis dafür, daß der Schamane wirklich ein über das normale menschliche Wesen erhabenes Geschöpf sei.[5] Er gaukelte darum bei seinen Beschwörungen eine Tiermetamorphose vor – so das Stierwerden bei den Jakuten.[6] In der Verwandlung in ein Tier können sich die Schamanen sogar mit Himmelsmächten und bösen Dämonen messen,[7] die Seelen der Verstorbenen in die Welt der Geister einführen.[8] Wie konkret man sich diese Himmelsreise vorgestellt hat, zeigt die prachtvolle Rentiermaske eines der in das Fürstengrab gelegten geopferten Pferde (Abb. 1) des 2. Kurgans von Pazyryk[9] im Altaigebiet.

Götterglaubens, Bern 1950. W. Burkert, RhM. N.F. 105, 1962, 41ff. Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber (Stud. z. Palaeogr. u. Papyruskunde 23), 1, Leipzig 1921, 50.169f. K. Preisendanz, SOsl. 4, 1926, 60f. O. Herzig, Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Diss. Tübingen 1940, 17. K. Fl. Smith, in: Encycl. of Rel. and Ethics 8, 1915, 314. B. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie 3, Breslau 1902, 172f. (Rudra). O.-E. Dumont, L'Ašvamedha, Paris 1927, 58 (Tvaṣṭar). E. Benveniste–L. Renou, Vrtra et Vṛthragna (Cahiers de la Soc. asiatique 3) Paris 1934, 30ff. 194f. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Mitt. d. Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 43), Leipzig 1938, 70f. (Verethragna). L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, 50 (Maruts), 232ff. (Urcaçi). A. A. Macdonell, Vedic Mythology (Grundr. d. indo-arischen Philol. III 1, H. A) Straßburg 1897, 3 (Sūriya, 89 (Agni). E. W. Hopkins, Epic Mythology (Grundr. d. indoarischen Philol. III 1, H. B) 1915, 209ff. (Višnu). H. Oldenberg, Die Religion d. Veda², Stuttgart-Berlin 1917, 480f. (Chvarenô). J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta, Leipzig 1927, 31 (Doktrin). – G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains, Paris 1931, 82ff. O. Höfler, Zschr. f. deutsches Altertum 73, 1936, 109ff. M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935, 66. 138ff. R. Wildhaber, Schw. Arch. f. Volksk. 47, 1952, 233ff. usw. – Für die Spezialfälle der Wiesel-(Vielfraß-) und Wolf-Mensch-Metamorphose vgl. die Details unten S. 33ff.

5 M. A. Castrén, Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838–1844, hrsg. v. A. Schiefner, St. Petersburg 1853, 29f. (über Finnen und Lappen; doch gilt dies auch für die sibirischen Völker im allgemeinen).

6 G. W. Ksenofontow, Legenden u. Erzählungen von Schamanen bei den Jakuten, Burjaten und Tungusen (Materialien z. Mythol. d. ural-altaischen Völker im nördl. Sibirien, Teil I), Irkutsk 1928, 39f.42.52. – Ob diese Verwandlung durch das Überziehen eines Felles bewirkt wurde oder durch eine mystische Verwandlungsform, durch ein ‹Muttertier›, Tierbegleiter oder aber durch die Verwandlung der Seele ohne den Körper, wollen wir diesmal nicht erörtern.

7 S. z. B. J. Curtin, A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their Religion and their Myths, London 1909, 109. S. Patkanow, Die Irtisch-Ostjaken 2,148.151 u. sonst.

8 M. Shieroshevski–G. Sumner, The Journ. of the R. Anthrop. Inst. of Great Britain 31, 1901, 103 (Jakuten). U. Holmberg, The Shaman Costume and its Significance (Annal. Univ. Fenn. Åboensis, ser. B. I 2) Turku 1922, 33 (tungusische Golden).

9 S. J. Rudenko, Der zweite Kurgan von Pazyryk (16. Beih. z. «Sowjetwissenschaft») Berlin 1951, 15ff.



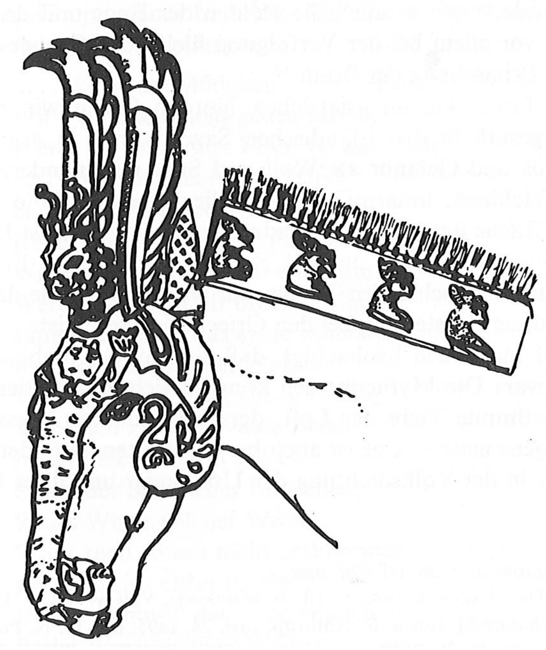


Abb. 1

Schamanen-Kopfschmuck mit Hirschgeweih[10] und Darstellungen von Menschenköpfen mit Geweih aus Ostasien[11] bestätigen dies.

Das Zwitterwesen auf der Filz-Applikation aus dem 5. Kurgan von Pazyryk (Taf. 1,1) ist meines Erachtens als Schamane oder Mythenheld zu verstehen. Das geflügelte Ungetüm rechts, mit menschlichem Oberkörper und Rentiergeweih auf dem Kopf sowie dem Unterleib eines pantherartigen Raubtiers, das mit einem Riesenvogel kämpft, muß mit den Pferdemenschen zusammengehalten werden, die bei den Indern Gandharwa hießen, bei den Griechen Kentauren.[12] Es ist das mit Vernunft begabte, sprechende Heldenroß, das uns mitsamt den anderen Tier-Varianten desselben Typus in Nordasien häufig entgegentritt und dessen epische Rolle bei den Ural-Altaiern auf gleichem Niveau mit den menschengestaltigen Heroen steht.[13] (Vgl. die chinesische Analogie Taf. 1,2.)

10 U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (FFC. no. 125), Helsinki 1938, 517f., Abb. 82–83.

11 A. Salmony, Antler and Tongue (Artibus Asiae, Suppl. 13), Ascona 1954, Abb. 5ff.

12 Vgl. das grundlegende Buch von G. Dumézil, Le problème des Centaures (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études 41), Paris 1929.

13 M. A. Castrén, Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, hrsg. v. A. Schiefner, St. Petersburg 1857, 207ff. G. Róheim, Ethnografia 28, 1917, 87. L. Kálmány, ebd. 260ff.

In Tiergestalt bekämpft der Schamane die Geister der Krankheiten[14] und seine Schamanen-Feinde,[15] wie es auch die Helden des Epos und des Märchens tun, im Kampf und vor allem bei der Verfolgung fliehender Gegner oder bei Liebeshändeln für die Erhaschung der Braut.[16]

In ähnlicher Form wie im asiatischen Norden finden wir Zweikämpfe von Helden in Tiergestalt in den isländischen Sagen vor.[17] In argivischen Mythen kämpfen Danaos und Gelanor als Wolf und Stier miteinander.[18] Apollon tötet als Wolf die Telchinen, umarmt als Wolf die Kyrene,[19] Leto flüchtet sich als Wölfin vor der Rache der Hera.[20] Poseidon verfolgt als Hengst Demeter, die sich als Stute vor ihm zu flüchten sucht.[21] Nemesis versucht als Fisch dem Liebeswerben des Zeus zu entschlüpfen[22] – um nur wenige Beispiele dafür anzuführen, wie verwurzelt diese Vorstellung bei den Griechen gewesen ist.

Bei ihnen hat man auch beobachtet, daß eine feste Kombination von Metamorphosen da war: Die Mythenhelden konnten sich je nach den Erfordernissen der Lage in bestimmte Tiere der Luft, der Erde und des Wassers verwandeln, ebenso ihre Gegenspieler.[23] Das ist auch bei den Kelten zu finden[24] und stellt ein ständiges Motiv in der Volksdichtung der Uralaltaier und ihrer Nachbarn[25] dar.

14 G. W. Ksenofontow, a.O. 36.47f.49ff. usw.

15 U. Holmberg, The Shaman Costume 31ff. B. Munkácsi, VNGy. II 1, 375. M. Shieroshevski, a. O. 103. Mikhailovski, Journ. R. Anthrop. Inst. 24, 1895, 69f. G. N. Potanin, Očerki 4,87. G. Róheim, Ethnografia 26, 255ff. usw.

16 W. Radloff, Proben 1,21f.23.39.43ff.93f.; 2,76.174f.320ff.450; 4,33.85; 5,358.431.513.519.525. B. Munkácsi, VNGy. II, 2,308ff. Ebd. 4,265f.275ff.368. A. Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren, rhythmisch bearb., St. Petersburg 1895, 423. J. J. Schmidt, Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage, aus dem Mongolischen übersetzt, St. Petersburg-Leipzig 1839, 139.284. A. Aarne, Die magische Flucht, FFC. 92, 42ff.48ff.54ff.84f.92. L. Katona, Ethnografia 14, 1904, 32ff. usw. – Das älteste mir bekannte Beispiel haben die chinesischen Geschichtsbücher (Pien-i-tien) im 6. Jh. n. Chr. vermerkt: Im türkischen Ursprungsmythos (darüber unten mehr) macht ein Abkömmling des herrschenden Wolf-Clans der asiatischen Türken eine weite Wanderung im Schwanenkleid.

17 M. Ninck, a.O. 40 u. sonst oft; vgl. unten S. 35ff.

18 Plut. *Pyrrh.* 32,9. Pausan. II 19,3.

19 Serv. *Aen.* 4,377.

20 Aristot. *hist. anim.* 6,35.

21 Details bei A. H. Krappe, RhM. 81, 1932, 305. Mehr bei M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, 186f. S. Wide, Lakonische Kulte, Leipzig 1893, 142–178. W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens, 1: Die Arkadischen Kulte, Leipzig 1891, 113ff. F. Schachermeyr, Poseidon (s.o. Anm. 4) 65ff. usw.

22 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, Berlin 1, 1931, 147. Vgl. 148f.

23 S. Eitrem, RE 6 A 895 Z. 39ff.

24 E. Windisch, Das keltische Britannien (Abh. Sächs. Ges. 29, 1912 no. 6) 77.

25 W. Radloff, Proben 1,11ff.53ff.71.212; 2,480.504.507.530.532.534.565.568.588.605.683.689f.; 3,363.376.401; 4,5.33.35.84.86.100.103f.133.162.321f.454.496.503; 5,431. W. Radloff, Aus Sibirien 1, 392ff.400f. J. Pápay, Ethnografia 1913, 7ff.9. A. Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren 37f. J. J. Schmidt, Bogda Gesser Chan 140.201.280. J. Curtin, A Journey 123f.170. J. J. Schmidt, Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus. Aus dem Mongolischen übersetzt, St. Petersburg 1829, 99.101. M. A. Castrén, Versuch einer Koibalischen u. Karagassischen Sprachlehre, hrsg. v. A. Schiefner, St. Petersburg 1857, 183.197. – Das gleiche bei nordamerikanischen Indianern: J. Frazer, Golden Bough $1^3$,155f.



Ein Wort zu den epischen Formen, welche die Erzählungen von Verfolgung und Kampf in Tiermetamorphose begleiten. Ein Dialog beim Mädchenraub des Ilmarinen im Kalewala (38,144ff.) lautet so:

«... das arme Mädchen ... redet solcher Weise:
Wirst du mich nicht gehen lassen,
Werd' ich mich zum Fisch verwandeln,
Zu dem Schnäpel in der Tiefe!
Selbst der Schmieder Ilmarinen
Redet Worte solcher Weise:
Wirst auch so mir nicht entkommen,
Werd' als Hecht dir dorthin folgen.
Jammern mußt' das arme Mädchen,
Redet Worte solcher Weise:
Wirst du mich nicht gehen lassen,
Werd' ich zu dem Walde ziehen,
Als ein Hermelin in Felsen.
Selbst der Schmieder Ilmarinen,
Redet Worte solcher Weise:
Wirst auch so mir nicht entkommen,
werde dir als Otter folgen.
Jammern mußt' das arme Mädchen,
Redet Worte solcher Weise:
Wirst du mich nicht gehen lassen,
Werd' als Lerch' ich zwitschernd fliegen,
Mich in dem Gewölk verbergen.
Selbst der Schmieder Ilmarinen
Redet Worte solcher Weise:
Wirst auch so mir nicht entkommen,
werde dir als Adler folgen.»

Oft kommt dieselbe Drohung in einfacherer Form vor: «Kehre gutwillig um» – heißt es im Epos des *Alten Arga* und *Alten Aira* –,[26] «mir entkommst du nicht! Zum Himmel ist es hoch zu fliegen und die Erde ist zu hart für dich, um in sie einzudringen».[27] Als in der Zeit Justinians die Türken die Macht der Awaren brechen, droht der siegreiche Kagan den Flüchtigen: Sie seien keine Vögel, daß sie sich vor den Säbeln der Türken durch den Flug retten könnten, auch keine Fische, daß sie in den Wellen untertauchen und in der Meerestiefe verschwinden könnten, sondern sie irrten eben auf der Erde herum.[28]

Das ungeheure Beharrungsvermögen der einmal geprägten Formeln durch die Jahrhunderte hindurch, wofür man noch viele Zeugnisse anführen könnte, erklärt sich aus der sorgfältigen Pflege der Ursprungstradition. Der Freude an der epischen Erzählung ging nämlich die echt religiöse Lehre der theriomorphen Entstehung des Menschen voraus. Auch der römische Mythos von der Wölfin und

26 M. A. Castrén, Ethnologische Vorlesungen 209; vgl. 183.

27 Ebenso in einem vogulischen Heldenlied: B. Munkácsi, VNGy. 2,56 u. sonst.

28 Menand. Prot. *Exc. de sentent.* fr. 3 Boissevain.

den beiden Gründer-Urahnen wurde vor seiner schriftlichen Festlegung zweifellos durch mündliche Tradition lebendig erhalten.

Die Voraussetzung des Glaubens an die Mensch-Tier-Metamorphose ist die Überzeugung des archaischen Menschen, daß das Überziehen eines Tierfelles zugleich auch die Aneignung aller speziellen Fähigkeiten der betreffenden Tiergattung in sich schließe. Wir werden dies später noch an konkreten Beispielen illustrieren. Wenn der jakutische Schaman sein Vogelkostüm anzieht, ist er von der Vorstellung ergriffen, daß er zur Himmelswelt auffliegen kann.[29] Um diese besondere Kraft unvermindert empfangen zu können, muß das Schamanenkleid auf den nackten Körper angezogen werden.[30] In der Epik treffen wir immer wieder dieselbe Überzeugung an. Ein Vielfraß-Alter hüpft im vogulischen Heldengedicht in ein Haus, dann ein Wolf-Alter und nach ihm ein furchterregender Bären-Alter. Doch legen sie ihre Tierkleider nacheinander ab und erscheinen als strahlende Heldengestalten.[31] Das Adlerkleid der Heldin im Epos vom Alten Aira und Alten Arga[32] kann ebenfalls für den Himmelsflug gebraucht und dann wieder abgelegt werden. Dasselbe Konzept werden wir noch bei nordgermanischen Stämmen beobachten können;[33] auch bei den Griechen ist man auf seine Spuren gestoßen,[34] und hinter dem Begriff eines *versipellis*[35] bei den Latinern verbirgt sich gleichfalls jene Form theriomorphen Denkens. Die Verklammerung ihrer für uns faßbaren ältesten sozialen Struktur mit dieser uralten Denkweise, die im Laufe unserer Darlegungen sichtbar werden wird, erklärt, warum wir dieses auf den ersten Blick etwas entlegen anmutende Phänomen überhaupt erörtern müssen.

So relativ alt auch der Besitz einer Dreierkombination von Tierhüllen bei göttlichen Wesen und Wundermännern ist, so sieht man doch ohne Weiteres, daß der Glaube an die dem Tierfell innewohnende Kraft mit totemistischen Vorstellungen zusammenhängt. Erscheinungen wie die hundskopfförmigen Mützen der Yao-tze, die an einen Hund-Urvater glaubten,[36] häufen sich nicht nur in Nordasien, sondern werden uns auch bei den Ost- und West-Indogermanen beschäftigen; hierher gehört auch das urtümliche Phänomen, daß man eine gewisse Tiergattung als verwandt empfindet und achtet,[37] oder daß man an den tiergestaltigen Gott-Urvater das Gebet mit der Stimme des betreffenden Tieres richtet.[38] Die Herrscher-

[29] U. Holmberg, The Shaman Costume 33ff.

[30] G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart 1925, 90. Die zeremonielle Behandlung und rituelle Verehrung des Felles des erlegten Wildes hängt auch mit dieser Auffassung zusammen. Vgl. U. Holmberg, Journ. Soc. Finno-Ougr. 41, 1925–26. G. N. Potanin, Očerki 4,78.80. B. Munkácsi, VNGy. 1, S. CXXXI. CLXI.

[31] B. Munkácsi, VNGy. 1,49ff. Vgl. ebd. 1,7.

[32] M. A. Castrén, Ethnol. Vorlesungen 183.186f.201.221.229.213. Vgl. z.B. noch Ssidi-Kür (B. Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmüken i. d. J. 1802 u. 1803, 1, Riga 1804, 273).

[33] Vgl. noch H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten (Beil. z. Jahresber. d. Heidelberger Gymnasiums) 1912, 20f.

[34] Z.B. A.B. Cook, JHS. 14, 1894, 160f.

[35] Vgl. W. Kroll, RE Suppl. 7,426.

[36] W. Koppers, Wiener Beitr. z. Kulturgesch.u. Linguistik 1, 1930, 378.

[37] L. Sternberg, ARW. 8, 1905, 258f. J. Frazer, Totemism and Exogamy 3,76.

[38] B. Munkácsi, VNGy. II 1,382. W. Radloff, Proben 1,175. – Vgl. unten über die Bärin-Mysten der Artemis, S. 45.



geschlechter der Großstaaten der eurasischen Hirten nahmen auch den Namen des Ahnentieres ihres Ursprungsmythos anstelle eines Familiennamens an, wie das ‹Wolfsgeschlecht› der Dynastie der türkischen Kagane im Altai oder das ‹Stiergeschlecht› der Sippe des Džingis[39] usw.

Die eben umrissene merkwürdige Vorstellung einer Verwandlung vom Menschen zum Tier erklärt uns die ursprüngliche Bedeutung der Tierrachen-Kopftracht der Krieger. Diese Erscheinung tritt uns zuerst auf syro-hethitischen Siegeln des 15. Jhs. v. Chr. entgegen (Taf. 2,1).[40] Diese Krieger scheinen mir die Heeresabteilungen des hethitischen Großkönigs zu versinnbildlichen, die sich unter dem Schutz des ihnen voranschreitenden Gottes auf dem Marsch befinden. Ihre Nationalität genauer zu bestimmen, ist ebenso unmöglich wie die Tiergattung ihrer Kopfbedeckung festzulegen. Die Göttin mit dem Wolfsrachen auf einer Bronzemünze von Amisos aus der Zeit des Mithradates Eupator (Taf. 2,2)[41] ist jedenfalls ein Relikt jener frühen Epoche theriomorpher Weltbetrachtung, aus welcher die hethitischen Siegel stammen. Den geistigen Hintergrund dieser Tierrachen-Tracht haben wir schon aufgezeigt; bei den Griechen wird er ganz genau faßbar aufgrund ihrer Bezeichnung für den Helm.

Die allgemeinste Benennung des Helmes bei den Griechen war κυνέη, die ‹Hundsfell-Kappe›. Da nun die dünne Haut dieses Tieres ungeeignet ist, den Krieger gegen Hiebe und Stiche zu schützen, kann die Ursache, die diese Tracht gezeitigt hat, nicht ihre praktische Verwendbarkeit gewesen sein, sondern nur der eben skizzierte Glaube an die Verwandlung in ein Tier durch das Tragen seines Felles. Ursprungsmythen von einem Hund-Stammvater waren bei indogermanischen Völkern verbreitet,[42] und so ist der totemistische Hintergrund als möglich erwiesen. Dies legt es auch nahe, daß mit dem Tier der Hundsrachen-Kriegertracht ursprünglich nicht das zahme Haustier, sondern der blutgierige Räuber gemeint war; wohl gar nicht der Hund, sondern der Wolf.[43]

Diese Vermutung wird dadurch zur Sicherheit, daß die Raserei der Elitekrieger[44] λύσσα, ‹Wolfswut›,[45] heißt. Bei Homer bezieht sich dieser Ausdruck lediglich

[39] Baron C. d'Ohsson, Histoire des Mongols 2,348.353.537.539.548.563.572.575.578.580.592. 597; 3,135.189.193.200.223.271 usw.

[40] G. Contenau, La glyptique syro-hittite, Paris 1922, pl. 25 fig. 177 (Coll. De Clerq), und ebd. 108f. Vier (oder drei) ‹Männchen› auf Mitanni-Siegeln: Otto Weber, Altorientalische Siegelbilder, Leipzig 1920, Nr. 473. Hogarth, Hittite Seals Nr. 167.168. W. H. Ward, The seal cylinders of Western Asia, Washington 1910,883,912,915. L. Delaporte, Louvre p. 96,1 und 10. H. H. v. d. Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell, pl. XXII 313. Lindos (Rhodos): Siegel mit ‹Kegel› und ‹Volute›: H. Th. Bossert, Altanatolien, Berlin 1942, Taf. 40 Nr. 223 (Text S. 30). C. Blinkenberg, Lindos I, Les petits objets, planches, Berlin 1931, Taf. 18 Nr. 521.

[41] W. H. Waddington–E. Babelon–Th. Reinach, Recueil général des monnaies grecques d'Asie mineure I 1, 1925, 70 no. 38–39. H. Pfeiler, SchwMbll. 15, 1965, 68ff.

[42] F. Kretschmar, Hundesstammvater und Kerberos 1–2, Stuttgart 1938.

[43] Dafür spricht, daß neben dem med. σπάκα ‹Hündin› ai. *śvaka* ‹Wolf› steht.

[44] Hom. *Il.* 15,605: μαίνετο δ', ὡς ὅτ' Ἄρης ἐγχέσπαλος ἢ ὀλοὸν πῦρ / οὔρεσι μαίνηται, βαθέης ἐν τάφρεσιν ὕλης. Vgl. 5,185ff.; 6,100f. u. sonst. Vgl. G. Dumézil, Horace et les Curiaces$^5$, Paris 1942, 21f. über μένος.

[45] J. Bayet, Année sociol. 1953, 81f. K. A. Böttiger, Kl. Schr. hrsg. v. K. J. Sittig, Dresden/Leipzig 1, 1837, 135ff. C. Theander, Årsbok, Vetenskaps Soc. i Lund 1931, 75ff. K. Osthoff, Etymol.

auf das besessene Toben der Kämpfer, später ganz allgemein auf die Raserei. In der Ilias 9,237ff.: Ἕκτωρ δὲ μέγα σθένεϊ βλεμεαίνων / μαίνεται ἐκπάγλως, πίσυνος Διί, οὐδέ τι τίει / ἀνέρας οὐδὲ θεούς· κρατέρη δὲ ἑ λύσσα δέδυκεν. 9,305 (Hektor): λύσσαν ἔχων ὀλοήν. 21,542f. (Achilles): ὃ δὲ σφεδανὸν ἔφεπ' ἔγχεϊ, λύσσα δὲ οἱ κῆρ / αἰὲν ἔχε κρατερή, μενέαινε δὲ κῦδος ἀρέσθαι. 13,53f.: ᾗ ῥ' ὅ γ' ὁ λυσσώδης φλογὶ εἴκελος ἡγεμονεύει / Ἕκτωρ. 8,299: τοῦτον (sc. Ἕκτορα) δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα. 11,72f.: ἴσας δ' ὑσμίνη κεφαλὰς ἔχεν, οἱ δὲ λύκοι ὣς / θῦνον. Aischyl., *Septem* 145: καὶ σύ, Λύκει' ἄναξ, Λύκειος γενοῦ. «Du heißest nach dem Wolfe, zeige dich so gegen den Feind.»[46].

Auch finden wir λύσσα unmittelbar auf λύκος bezogen,[47] d.h. auf die Tollwut des Wolfes selbst.[48]

Daß jedoch das Rasen des Kriegers nicht einfach ein Amoklauf ist, nicht wahnsinnige Tobsucht, sondern ein durch den festen Glauben an die Tierverwandlung hervorgerufenes Verhalten, hat schon W. Hertz[49] richtig gesehen – wie auch die Besessenheit des Schamans von der Tierbesessenheit ausgeht. Sie ist die θηρόπεπλος μανία im ursprünglichen Sinn, wie bei den Bacchantinnen.

Diese Kampfeswut fehlte natürlich auch bei den Römern der archaischen Zeit nicht[50], aber viel besser faßbar ist sie bei verwandten Völkern, die nicht in den Ausstrahlungsbereich der griechischen Kultur gelangt sind.

Parega 1, 1901, 183f. A. Ernout, Rev. Phil. 23, 1949, 154ff. F. Hartmann, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 54, 1927, 287ff. G. Dumézil, Horace et les Curiaces[5], Paris 1942, 16ff. 21ff. K. Meuli, MusHelv. 12, 1955, 221.

46 Übersetzung von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, 1, Berlin 1931, 147 A. 2. In der *Iphig. in Tauride* des Eurip., 326ff., wird das Heer als ‹die Wölfe des Ares› bezeichnet.

47 Theokrit. *Idyll.* 4,11; vgl. A. Ernout, a.O. (Anm. 45).

48 E. B. Tylor, Primitive Culture 1[3], New York 1889, 308ff. J. G. Frazer, zu Pausan. X 30,1. W. H. Roscher, Das von der «Kynanthropie» handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abh. Leipzig 17, 1896, 3. Ders., RhM. N.F. 53, 1898, 199. A. B. Cook, Zeus, 1, (Repr. 1964) 80f. J. A. MacCulloch, in Hasting's Encycl. 8, 1916, 206ff. W. Kroll, WS. 55, 1937, 168ff. H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten, Heidelberg 1912, 25f. E. Metzger, Globus 52, 1887, 107ff. 119ff.

49 W. Hertz, Der Werwolf, Stuttgart 1862, 48f.

50 Einen Nachhall dieses Blutrausches bieten noch gewisse Ausdrücke bei antiken Autoren, die man nicht als reine Floskeln abtun darf. Liv. III 66,4: Die Aequer und Volsker glauben wegen innerer Streitigkeiten der Römer *occaecatos lupos intestina rabie opprimendi occasionem esse*. VII 33,16f.: *et ... fatebantur ... Samnites, cum quaereretur, quaenam prima causa tam obstinatos movisset in fugam, oculos sibi Romanorum ardere visos aiebant vesanosque vultus et furentia ora; inde plus quam ex alia ulla re terroris ortum.* Justin. *Epit. Trogi Pomp.* XXXVIII 6,7–8 (Rede des Mithradates): *atque ut ipsi ferant conditores suos lupae uberibus alitos, sic omnem illum populum luporum animos inexplebiles, sanguinis atque imperii divitiarumque avidos ac ieiunos habere.* – Zum Weiterleben des Wolfskriegers in der Vorstellung der Römer vgl. Liv. X 27,8–9: *cum instructae acies starent, cerva fugiens lupum e montibus exacta per campos inter duas acies decurrit; inde diversae ferae, cerva ad Gallos, lupus ad Romanos cursum deflexit. Lupo data inter ordines via; cervam Galli confixere. Tum ex antesignanis Romanus miles ‹illae fuga› inquit ‹et caedes vertit, ubi sacram Dianae feram iacentem videtis; hinc victor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit›.* Man vgl. damit die Silbermünze der aufständischen Italiker mit der Darstellung des Wolfes (= Rom), der von einem Stier (= Italia) niedergetreten wird, bei A. Sambon, Les monnaies antiques de l'Italie 1, Paris 1903, 128 no. 222 mit Taf. 2, und dazu die Äußerungen eines Führers der aufständischen Italiker bei Vell. II 27,2: *dictitans ... eruendam delendamque urbem, adiciens numquam defuturos*



Aristoteles beschreibt die ekstatische Kampfeswut der Kelten *Eth. Nicom.* 3,10 (1115b): ... εἴη δ' ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μηθὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς. Das Rasen des irischen Heros Cuchullain bietet dazu eine willkommene Illustration.[51] Das meiste lernen wir aus den germanischen Verhältnissen des frühen Mittelalters. Was die Griechen λύσσα nannten, hieß bei den Angelsachsen *wodfreca*, ‹wütendgierig›.[52] Im Altgermanischen häufen sich die Personennamen, die vom Wolf abgeleitet sind. «Die Häufigkeit dieser Bildungen bei den Germanen zeigt es, daß ihrer Art von Kampfgier nichts so nahe kam wie die wölfische Wut. ... Es bezeichnete ihnen das sinnfällige *Ūlfr*, ‹Wolf›, mit seinen Untertönen von reißender Gier, heerender Kampflust und stürmischem Kampfandrang jenes Element, auf das ihr Leben wie ihr sittlicher Wertmesser ganz eingestellt war.»[53] Das ekstatische Wüten der Weihekrieger[54] hat seine religiöse Verklärung, seinen mythischen Prototyp in dem Gott dieser Kriegerverbände, *Wodan*, dem ‹Wütenden›.[55]

Bei den Nordgermanen haben wir auch reichliches Beweismaterial dafür, daß das Fell des Raubtiers das Vehikel des mordsüchtigen Wütens gewesen ist. «Diese Anfälle (der Tobsucht) wurden erlebt und gedeutet als eine Art Besessenheit, häufig auch als Verwandlung in ein Tier. Bär, Eber, Stier, Wolf und der ihm verwandte Hund können in hohem Maße diese vom primitiven Menschen bewunderte und gefürchtete Kampfestollheit entwickeln; in solche Tiere fühlt sich der rasende Krieger verwandelt; ihre gewaltigen Kräfte spürt er in sich. Er erreicht diese Bärenhaftigkeit dadurch, daß er sich ein Bärenfell anzieht: das ist bekanntlich der Sinn des Wortes *berserkr* (‹Bärenhemd›), und der Bärenpelz als Kleid dieser Krieger ist genugsam bezeugt. Eine Bronze der Wikingerzeit zeigt zwei Kämpfer, den einen mit Stierhörnern, den anderen mit Bärenpelz und Bärenkopf: Man möchte in ihm weniger einen wirklichen Bären als einen auf diese Weise vermummten Berserker sehen. Daß es mit der Wolfsverkleidung ganz ähnlich steht, ist bekannt[56]. Hörnerschmuck auf Helmen, der bei den verschiedensten Völkern zu allen Zeiten getragen worden ist, geht zurück auf die Kopfbedeckung mit

*raptores Italicae libertatis lupos, nisi silva, in quam refugere solerent, esset excisa.* Ähnliche Spuren findet man auch bei den Etruskern. Lykophron (Alex. 1248f.) nennt ihre Ahnherren, Tarchon und Tyrsenos, αἴθονες λύκοι, wobei man αἴθων statt mit «feurig» auch mit «rasend» übersetzen könnte. Sicher auf die Wolfswut spielt die naive Erklärung des Wortes *lucumo* bei *Paul. Fest.* p. 107 L. an: *Lucumones quidam homines ob insaniam dicti quod loca, ad quae venissent, infesta facerent.* C. Theander, Årsbok Vetenskaps. Soc. i Lund 1931, 77f. hat die Gleichung *lucumo* – Λυκομίδαι tatsächlich erwogen. Es ist auch nicht zu vergessen, daß der etruskische Aita-Hades tatsächlich die Wolfskappe, also die Ἄϊδος κυνέη trägt (Taf. 3,1).

51 H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten 29ff. G. Dumézil, Horace et les Curiaces[5], Paris 1942, 19f. 34ff.

52 M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935, 50.

53 Ebd. 51.

54 L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (Bausteine z. Volkskunde u. Rel.-Wiss., hrsg. v. E. Fehrle, H. 1) Bühl 1927, 44f. 78. K. Meuli, Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, 5, 1932–33, 1845f.

55 O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, Frankfurt 1934, 323ff. M. Ninck, a.O. 30ff. G. Dumézil, Mitra-Varuna[5], Paris 1948, 150f. Ders., Horace et les Curiaces[5], 1942, 23f. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 2, Berlin 1887, 132.

56 L. Weiser, Jünglingsweihen 46 u. sonst; Landnamabok 3,3; Hertz, Werwolf 57.

Tierfell. Man würde das primitive Denken ganz mißdeuten, wollte man dahinter nur den Zweck der Erschreckung des Gegners sehen; die Wirkung, welche das Tierhaupt, die Tierverkleidung auf den Träger selbst ausübt, ist das Entscheidende. Diese wilde Raserei fiel den klassischen Schriftstellern als bezeichnende Eigenart der germanischen Krieger auf; diese Krieger selbst betrachteten es als wertvolle Eigenschaft und haben einzelne und Völker mit Vorliebe danach benannt. Denn als Kriegernamen sind die mit Wolf, Bär usw. zusammengesetzten Eigennamen zu verstehen, ebenso die vielen Namen mit *ur,* ‹wild›, ‹kampfestoll›, für die das älteste Beispiel Ammian mit dem Namen des Alamannenkönigs Urius bietet.[57] Auch ganze Stämme haben sich rühmend nach dieser unwiderstehlichen Kampfeswut benannt: Die Ylfingar sind ‹Wölfe›, die Hundingar ‹Hunde›, die Glomman ‹Beller›».[58]

«Die *Vinnili,* angeblich der ältere Name der Langobarden, sind nach Much die ‹Wütenden›, d.h. wieder die ‹Kampfestollen›; das Wort gehört zu ahd. *uuinnanter* ‹freneticus›, *uuinnenti* ‹furente› . . . . . ., bair. dial. *winning, winnend* ‹wütend›, bes. von dem . . . tollen, rasenden Hund, der, ähnlich wie der Wolf, als unwiderstehlicher, besessener Kämpfer gilt. Nun erzählt Paulus Diaconus,[59] die Langobarden hätten angesichts eines übermächtigen Feindes das Gerücht ausgestreut, sie hätten *cynocephali* bei sich, gewaltige Krieger mit Hundsköpfen, die Menschenblut tränken, und wenn sie kein fremdes bekommen könnten, ihr eigenes. Wir dürfen aus diesem sagenhaften Bericht und dem Namen *Vinnili* schließen, daß die Langobarden berserkerartige Krieger hatten, die sich Hundsköpfe, wohl als eine Art Helmhauben, aufsetzten, um sich in ihrer Kampfesekstase als wütende Hunde zu fühlen.»[60] Diese Annahme wurde von O. Höfler in einer glänzenden Arbeit zur Gewißheit erhoben.[61]

Die Grundlage ist auch hier das Erleben der Tiermetamorphose durch Anziehen der Haut der betreffenden Bestie. «Der altnord. Ausdruck für ‹in Berserkerwut geraten›, lautet *skipta homum,* wörtlich ‹die Gestalt tauschen›, oder *hamast,* ‹die Hülle wechseln›. *Hamramr* ist beides, ‹fähig, die Gestalt zu wechseln› und ‹von Berserkerwut besessen›. *Ham-far* und *ham-hleypa* heißen ‹Gestaltfahrt›, ‹Gestaltlauf› und genauer ‹die Anlage zum Ausfahren in verwandelter Gestalt›, *hamfong* ist ‹Gestaltfang›, ‹Wutbesessenheit›, ‹gestaltwandelnde Raserei›, *hamr* bedeutet ‹Haut, Schale, Gestalt, Schutzgeist›. ... Das entsprechende ahd. Wort *hamo* bezeichnet ‹Haut, Hülle, Kleidung› und lebt fort in unserem ‹Hemd›.»[62] Die

[57] Amm. XVI 12,1; 18,2. Viele Beispiele bei Förstemann, Ahd. Namenbuch 1², 1900, 1482ff. Ebenso sind griech. Λυκοῦργος, Λυκομήδης, Λυκόφρων usw. zu verstehen.

[58] K. Meuli, Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens 5, 1932–33, 1846f. Er bemerkt zu derartigen Namen: «. . . man ist ganz auf dem Holzweg, wenn man zur Erklärung dieser Namen totemistische Vorstellungen heranzieht, wie Weiser a.O. 52 u. sonst tut.» Dies ist ein Irrtum, wie wir noch sehen werden; aber das vermindert gar nicht den Wert seiner gewichtigen Feststellungen.

[59] *Hist. Langob.* 1,11.

[60] K. Meuli, a.O. 1847.

[61] O. Höfler, Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden (Brauch und Sinnbild, E. Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet) Karlsruhe 1940, 101ff. – Vgl. auch dens., Kultische Geheimbünde der Germanen 1, Frankfurt 1934, 167. 197f. R. Much, Die Germania des Tacitus, Heidelberg 1937, 296. J. Weisweiler, Die Kultur der irischen Heldenzeit, Berlin 1945, 62ff. usw.

[62] M. Ninck, a.O. 43.



Verwandlung, die hier gemeint ist, ist nicht ein seelischer Prozeß, wie Ninck meint, sondern ein klarer Überrest der urzeitlichen Tierbezogenheit des menschlichen Denkens.[63]

Für unsere folgenden Ausführungen ist es wesentlich festzuhalten, daß die Berserker Elitekrieger gewesen sind, die in kleinen Gruppen um einen Häuptling geschart waren.[64] Etwas größere Verbände ähnlicher Art existierten auch, wie die «Ziegenböcke», die *cornuti,* die die große Schlacht am *pons Milvius* 312 n.Chr. für Konstantin entschieden.[65]

Wie der Häuptling der rasenden Weihekrieger in Wodan sein himmlisches Gegenstück erhielt, so wurden seine schreckenerregenden Gefolgsleute in den Mythenvorstellungen zum ‹Wütenden Heer› und den ‹Wilden Jägern› verklärt.[66] Entsprechendes kann man im indo-iranischen Kreise wahrnehmen, wo der Typus des ekstatisch-wütenden, wilden Kriegers natürlich ebenfalls da war.[67] Die Gruppen geweihter Krieger wurden bei den Indern mit ihren Anführern in die Mythologie versetzt, wo sie als Indra mit den 2 Maruts erscheinen.[68] Die Vorstellung von *Aēsma,* ‹die wütende Raserei›, als Gegenspieler von *Sraoša,* der Disziplin, war ebenfalls ein Abglanz der den Organisationen wilder Elitekrieger zugrundeliegenden Ideale.[69] Doch verdeckt im indo-iranischen Kreis die aus der kulturellen Weiterentwicklung resultierende Sublimierung und Vergeistigung des urtümlichen Weltbildes, das wir hier vor uns haben, die ursprünglichen und einst allen indoeuropäischen Völkern gemeinsamen Grundlagen. Diese finden wir aber bei den eurasischen Nomadenvölkern noch in ihrer reinen, theriomorphen Form, wofür wir ein Beispiel bieten wollen, welches das Verständnis der prähistorischen politisch-sozialen Realität erleichtert, die der römischen Ursprungstradition zugrundeliegt.

### Exkurs: *Das Wieselvolk*

Neben den großen Raubtieren spielen in den Mythen der Frühzeit auch kleinere blutrünstige Tiere eine Rolle, deren Kampfbesessenheit und Raublust es dem mythischen Denken leicht machten, sie zu vorzeitlichen Riesenbestien zu ver-

[63] Daher kann man auch mit G. Dumézil vom tobenden Krieger mit seiner Tiervermummung sagen (Horace et les Curiaces⁵ 16ff.): «Son apparition triomphante est une sorte de démonophanie.» Vgl. dazu O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, 319f. K. Meuli, a.O. 1849. G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains, Paris 1939, 38. – Zu den Berserkern s. auch C. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum 2, München 1856, 105ff. Müller-Bergström, Handwörterb. d. dt. Abergl. 1, 1093f. usw.

[64] L. Weiser, a.O. 44. O. Höfler, Die Trelleborg auf Seeland und der Runenstein von Rök (AnzWien 1948, Nr. 1), 9ff.

[65] Vgl. Verf., Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

[66] K. Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und den Wildern Jägern.(Volkskundl. Quellen 1) 1935.

[67] Stig Wikander, Vaju 1, Lund 1941, 43ff. G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran (Wiss. Abh. d. Arbeitsgemeinschaft f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen 40) Köln-Opladen 1969, 19.

[68] L. Weiser, a.O. 48. S. Wikander, Der arische Männerbund, Lund 1938. G. Widengren, a.O.

[69] G. Widengren, Der Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala 1938, 311ff. 320.

größern. Wie das Wort κυνέη, die häufigste Bezeichnung des Helmes bei den Griechen, so ist auch der gängigste römische Name des Helmes ein Überbleibsel der theriomorphen Weltbetrachtung. Man hat längst erkannt, daß das lateinische Wort *galea*, ‹Helm›, dem griechischen Namen des Wiesels, γαλῆ, entspricht,[70] ebenso das verwandte *galerus*, ‹Mütze›. Die Haut derselben Tiergattung war aber auch den Griechen als kriegerische Kopfbedeckung bekannt: Die κτιδέη κυνέη des Dolon bei Homer (Il. 10,335.458) zeugt davon,[71] denn ἴκτις ist der Marder. Die theriomorphe Grundlage scheint bei den Griechen auch in religiösen Überlieferungen durch.[72] Es würde an sich noch nicht viel bedeuten, daß das Märchen von der Verwandlung eines Wiesels in ein Mädchen und wieder zurück in ein Wiesel zu erzählen weiß,[73] aber die Verbindung des Tieres mit Herakles, dem Prototyp des Kämpfers, ist aufschlußreich. Die Rolle der γαλῆ ist – wie ähnlich in vielen anderen Fällen – von der einer Urahnin zu der einer Helferin (Γαλινθιάς) bei der Geburt des Heros oder einer Ernährerin des Kleinkindes abgeschwächt worden, aber da das Wiesel in Theben in Verbindung mit Herakles einen eigenen Kult besaß,[74] ist seine einstige genetische Verbindung mit dem erörterten mythologischen Typus klar.

Nun gehört zur Wieselfamilie auch ein viel größeres Raubtier, der Vielfraß (*gulo gulo*), der in der öden Nordzone Eurasiens beheimatet ist. Etwa 1 m lang (mit dem 12–15 cm langen Schwanz) und 40–45 cm hoch, trotz seines hüpfenden Ganges außerordentlich schnell, greift dieses unersättliche, blutgierige Muskelbündel nicht nur das Rind, sondern auch das Rentier und Elentier an, zerbeißt die Kehle seiner Opfer und verschlingt sie. Bei den Burjaten lebt noch das Andenken der großen Treibjagden (*zegete-aba*) auf diese Bestie fort, die man unter Leitung der Schamanen immer wieder veranstaltet hat.[75]

Es ist verständlich, daß dieses unersättliche Raubtier in der theriomorphen Mythologie der Nordvölker eine bedeutende Rolle gespielt hat. Der Himmelsvater hat nach dem samojadischen Weltschöpfungsmythos einen (Riesen-)Vielfraß (der Vorzeit) zerschnitten und aus dessen Körperstücken die übrigen Wildarten

70 M. Leumann (und Wölfflin), in: Th. L. L. 6, 1672. Mehr bei H. Osthoff, Etymologische Parerga 1, Leipzig 1901, 183ff. K. Meuli, MusHelv. 12, 1955, 220ff. 234. A. Stenico, Athen. n. s. 25, 1947, 78.

71 P. Maas, Kuhn's Zschr. 60, 286. M. Leumann, Homerische Wörter, Basel 1950, 53f.

72 Vgl. O. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. 2, München 1906, 802 A. 7. O. Keller, Die antike Tierwelt 1, 1909, 165. S. Duncan, Washington Univ. Studies 12, 1925, 33ff. Steier, RE 16, 902 und M. Schuster, RE 8 A, 2128ff. Vgl. Handwörterb. d. deutschen Abergl. 9, 578ff.

73 Babr. 32. Aesop. 88ff. Strattis bei Zenob. 2,93.

74 Aelian. *hist. anim.* 12,5: Θηβαῖοι δὲ σέβουσιν Ἕλληνες ὄντες ὡς ἀκούω γαλῆν, καὶ λέγουσί γε Ἡρακλέους αὐτὴν γενέσθαι τροφὸν, ἢ τροφὸν μὲν οὐδαμῶς, καθημένης δὲ ἐπ' ὠδῖσι τῆς Ἀλκμήνης καὶ τεκεῖν οὐ δυναμένης, τὴν δὲ παραδραμεῖν καὶ τοὺς τῶν ὠδίνων λῦσαι δεσμούς, καὶ προελθεῖν τὸν Ἡρακλέα καὶ ἕρπειν ἤδη. Clemens Alex. *Protrept.* 39,6: Θηβαῖοι δὲ τὰς γαλᾶς (τετιμήκασι) διὰ τὴν Ἡρακλέους γένεσιν. Natürlich ist die Anthropomorphisierung des Wiesels zu Galinthias, Freundin der Alkmene, die für ihre Hilfe bei Herakles' Geburt zuerst durch ihre Verwandlung zu einer γαλῆ bestraft, aber dann als solche kultisch geehrt worden sein soll (Nikander bei Anton. Lib. 29. Ovid. *Met.* 9,281ff.), nur eine spätere Umdeutung des bei Kulturmenschen barbarisch anmutenden Tierkultes.

75 D. A. Klementz – M. N. Changalov, Obščestvennyja ochoty u sěvernych burjat. Materialy po etnografii Rossii I, St. Petersburg 1910, 129ff.



gemacht.[76] In der Sage der Telengut jagen der Vielfraß-Held (*dzeken*) und der Tiger-Held (*bar*) zusammen einen Maralhirsch.[77] Bei den Ugriern kommt der Gulo als Verwandlungsgestalt eines Mythenhelden vor.[78]

Wichtig ist eine Ursprungstradition der Jakuten, die sich nach einem Urkönig *Zacha* (Vielfraß) nennen.[79] Eine volkstümliche mongolische Überlieferung weiß von einem Fürsten der Vorzeit, der *bulgundzeche*, ‹Hermelin-Vielfraß›, hieß.[80] Auch die bekannte Tierfratze der chinesischen Kunst, das *t'ao-t'ie*, ist ein stilisierter, aber noch kenntlicher Vielfraßkopf. Sehr wichtig ist, daß das Wort – nach O. Kümmel[81] – zuerst als Name eines Barbarenvolkes in China auftaucht und das entsprechende Schriftzeichen sowohl für das Wort ‹Vielfraß› als auch für die in Rede stehende Fratze verwendet wird (Taf. 4,3). Der totemistische Hintergrund wird in dem analogen Fall des chinesischen Ornamentmotivs Tsch'i-yu faßbar, welches zugleich Name des Urkönigs aus einem Stamm der Nordbarbaren und eines Tieres war.[82]

Der Vielfraß hat bei den Ugriern verschiedene Namen; so heißt er *pasker* bei den Vogulen und *paster* bei den Ostjaken.[83] Es existieren noch heute bei beiden Völkern Gruppen, die *pasker*- bzw. *paster*-Leute, d. h. ‹Vielfraß-Menschen›, heißen. Beide Völkerschaften besaßen dieselbe mythische Ursprungstradition, deren ostjakische Version – soweit meine Kenntnisse reichen – klarer erhalten ist als bei den Vogulen und *paster* bei den Ostjaken.[83] Es existieren noch heute bei beiden Paster-Mensch und der Fußgänger-Paster verfolgen das Elentier. Der Geflügelte erreicht das Wild, tötet es und läßt das Fleisch an der Stelle liegen. Er begibt sich dann zurück zu seinem Gefährten, dem er den Weg zur Beute durch die Spur anzeigt, die er mit einem seiner Flügel im Schnee zieht. Der Fußgänger-Paster folgt der Spur, findet das erlegte Wild und läßt sich ebendort, wo er es vorfand, nieder, weil es eine an Wild und Fisch reiche Gegend ist. «Von diesem Fußgänger-Paster stammt die Paster-Sippe. Dies ist der Ursprung ihrer Ankunft in diese Region. Vor dem Fußgänger-Paster war da kein Paster-Volk, nein, genau dies ist die Geschichte ihrer Herkunft.»

Die vogulische Version, die wir kennen,[85] ist in ihrer ursprünglichen Gestalt beeinträchtigt durch die Einfügung der Mythenfigur des Zobelfürsten mit blutigen Händen (*möschum*), auf den wir später noch zu sprechen kommen, aber A. Kan-

76 P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee III 2, Münster 1931, 354 (nach Lehtisalo).

77 G. N. Potanin, Očerki 4, 177.

78 B. Munkácsi, VNGy. 1, 49.

79 Ph. J. Strahlenberg, Der nördliche und östliche Teil von Europa und Asien 1730, 375. 378.

80 G. N. Potanin, Plemeni i pokoljenia Mongolii 79.

81 Ostas. Zschr. N.F. 6, 1917, 171. Vgl. A. de Tizac, L'art chinois classique, Paris 1926, 82ff. (der die verschiedenen Meinungen analysiert). A. Rosthorn, Wiener Beitr. z. Kunst- u. Kulturgesch. Asiens 1, 1926, 18f. u. sonst oft.

82 A. Rosthorn, a.O. 19f.

83 B. Munkácsi, VNGy. II 2,229–31. Vgl. J. Pápay, Sammlung ostjakischer Volksdichtungen (ung.). Dritte Asienreise des Grafen E. Zichy 5, Budapest-Leipzig 1905, S. LXVIII.

84 J. Pápay, Nord-ostjakische Sprachforschungen (ung.), Budapest 1910 (S.-A. aus Nyelvtudományi Közlemények), 166–169.

85 B. Munkácsi, VNGy. 4, 310ff. 367. Vgl. A. Kannisto – E. A. Virtanen – M. Liimola, Materialien zur Mythologie der Wogulen (Mém. Soc. Finno-Ougr. 113) 1958, 88ff.

nisto konnte auch bei ihnen noch den Fußgänger-Pasker (oder Paster) neben dem Geflügelten entdecken.[86] Das Kernstück, die Verfolgung des Elentieres durch zwei Jäger und die neue Heimat für den irdischen Partner an der Stelle, wo das Elen erlegt worden ist, ist dasselbe; von beigemischten Fremdmotiven sehen wir ab. Das Geschehen ist an den Anfang der Welt versetzt; der geflügelte Pasker schneidet das dritte Bein-Paar des Ur-Elens ab, damit es auch durch den gewöhnlichen Jäger eingeholt werden könne; die Milchstraße ist seine Fußspur.

Vor vielen Jahren habe ich feststellen können,[87] daß die Verfolgungsszene in Tiergestalt (Taf. 4,2) auf dem großen Filzteppich des 6. Kurgans von Noin Ula in der nördlichen Mongolei die Zerfleischung eines Cerviden durch einen Vielfraß darstellt und daß damit genauso wie in dem eben erörterten Ursprungsmythos der ‹Vielfraßmensch› gemeint ist. Diese Filz-Applikation ist in den Jahren um Christi Geburt für einen Fürsten des asiatischen Hunnenreiches in einheimischer Technik und Thematik durch einheimische Arbeiterinnen verfertigt worden,[88] und so können wir ruhig annehmen, daß es sich in diesem Falle um eine Ursprungstradition der Hunnen selbst handelt. Dies um so mehr, da in den Türksprachen Nordasiens und in benachbarten Idiomen der Name des Vielfraßes *kunu* (koibal.), *kû'on, kuone* (jeniss. ostj.) u.ä. lautet, was dem Volksnamen *kun* = *hun* entspricht. Wir wissen auch, daß manche Völkerschaften des asiatischen Hunnenreiches Tiernamen hatten, die man auf Tierahnen und Urkönige zurückführte.[89]

Eine wichtige Beobachtung von F. Altheim[90] erlaubt es uns, diesen Vielfraß-Mythos bei einem indogermanischen Volk, das sich im 9. Jh. v. Chr. in Mesopo-

86 a.O. 236.

87 AA. 1931, 393ff. Die ganze Bibliographie des bedeutenden Fundkomplexes ist jetzt bequem erreichbar bei S. J. Rudenko, Die Kultur der Hsiung-Nu und die Hügelgräber von Noin-Ula. Übers. a. d. Russ. v. H. Pollems (Antiquitas R. 3, Bd. 7), Bonn 1969, 115ff.

88 Comptes-rendus des expéditions pour l'exploration du Nord de la Mongolie, rattachés à l'expédition Mongolo-Tibétaine de P. K. Kozlov (Acad. Sc. de l'URSS) Leningrad 1925, 13ff. (S. Teplouchov); ebd. 23ff. (G. Boroffka) (russ.). C. Trever, Excavations in Northern Mongolia 1924–1925, Leningrad 1932, 58ff. und Taf. 8–9. G. Boroffka, Mitt. d. Ges. f. Ostas. Kunst 3, 1928, 1ff. R. Grousset, Les civil. de l'Orient 3: La Chine, Paris 1930, 137 (Datierung von O. Kümmel auf d. J. 11 n. Chr.).

89 J. J. M. De Groot, Die Hunnen d. vorchristl. Zeit 2, 194f. über das mit den Hunnen verwandte Volk der K'iong: «Einer dieser Stämme war der des *Li-gu*, ‹des Yak›, des langhaarigen Rindes, und zwar der, welcher die *K'iong* von *Juě-sui* umfaßt. Ein anderer war der Stamm des *Pe'ma*, ‹des weißen Pferdes›, welcher der der *K'iong* von *Kuang-han* ist; ein anderer wiederum war der Stamm der *Sam-long*, ‹der gemischten Wölfe›, oder ‹drei Wölfe›, nämlich der der *K'iong* von *Wutu*.» – De Groot setzt a.O. 196 u. 203 dieses *K'iong*-Volk mit den Hunnen selbst gleich. – Auf die entsprechende Stammeseinteilung der Oguzen kommen wir noch zurück; über die jakutische vgl. Ph. J. Strahlenberg, a.O. 378. Z. v. Gombocz, Unsere türkischen Personennamen der Árpádenzeit (Veröff. d. ung. Sprachwiss. Ges.) (ung.). Budapest 1915, 8ff. N. Dyrenkova, Ptica v kosmogoničeskich predstavlenijach tureckich plemen Sibiri, Leningrad, Muz. Antrop. i. Ethnogr. Akad. Nauk 1931, 125 usw. – Es ist nicht zu vergessen, daß die uralten theriomorphen Mythen-Klischees auch oft auf neue politische Organisationen übertragen worden sind, wobei ähnlich klingende Volksnamen und Raubtiernamen, wie *kun* und *hun*, oft eine Handhabe für eine Identifikation auf volksetymologischer Grundlage dargeboten haben; vgl. W. Radloff, Das Kudatku Bilik 1, 1891, S. If. IV. Anderseits ist es oft umgekehrt: Echte Tiernamen werden als Volksnamen verwendet.

90 F. Altheim, Weltgeschichte Asiens im griech. Zeitalter 2, 1948, 198ff.



tamien aufhielt, festzuhalten. Es handelt sich um das Mitanni-Relief von Tell Halaf[91] (Taf. 4,1), das die Verfolgung eines Cerviden durch ein Tier der Wieselfamilie darstellt. Da von dieser Gattung allein der Vielfraß imstande ist, einem Hirsch nachzujagen, ist es klar, daß jene Indo-Arier dieses Mythenbild aus dem Norden mit sich brachten, wo der *gulo* ausschließlich zu Hause ist; so haben wir hier ein Zeugnis für den erörterten Mythos bei Indogermanen bzw. Indoariern aus dem neunten vorschristlichen Jahrhundert; sein Verständnis verdanken wir der ungemein retardierenden Kraft des Kühlschranks Sibirien, der urtümliche Kulturen durch Jahrtausende am Leben erhalten konnte, indem er sie von der Kulturwelt, deren Einwirkung bei den dortigen Viehzüchter-Kriegern nur äußerst schwach blieb, abtrennte. Die Darstellung des sassanidischen Silbertellers (Taf. 16) scheint mir nahezulegen, daß im Iran derselbe mythische Erzählungstypus mit dem geflügelten Wolf als Ahnentier zu Hause war.

91 A. Moortgart, Tell Halaf 3, Die Bildwerke. Berlin 1955, Taf. 65, A 3, 103. Vgl. M. Mayrhofer, Die Indoarier in Vorderasien, Wiesbaden 1966.

## KAPITEL II

# Martriarchale Gesellschaftsordnung und Dreiteilung

Zahlreiche griechische Parallelen zur sagenhaften Überlieferung über den Beginn des Römerstaates haben, wie wir sahen, bei hervorragenden modernen Gelehrten den Eindruck wachgerufen, daß die römische Version nur der literarische Abklatsch griechischer Erdichtungen sei. Den Erforschern des klassischen Altertums war die Tatsache nicht gegenwärtig, daß wir bei den Jägern und Viehzüchtern Nordasiens dieselben Mythen wiederfinden, obwohl ein Einfluß der griechischen Erzählkunst dort ausgeschlossen ist. Noch wesentlicher ist die urtümliche Form jener geheiligten Geschichten bei den Völkern der eurasischen Steppenwelt, in der das theriomorphe Denken einer im Westen längst überholten Entwicklungsstufe der Menschheit noch greifbar ist. Das Wichtigste an diesen nordasiatischen Analogien ist nun die Tatsache, daß dort mit dem Mythos auch noch dessen soziale Basis vorhanden war, die gesellschaftliche und staatliche Struktur, zu deren Rechtfertigung die Ursprungsmythen erfunden und als brauchbares moralisch-ideologisches Instrument immer wieder für die geistige Fundierung neuer politischer Bildungen verwendet wurden.

Der Zusammenhang zwischen dem Mythos der Volksentstehung und seinem sozialen und organisatorischen Hintergrund im eurasischen Norden macht uns auch die Spuren einer fernen Vergangenheit in Gesellschaftsgliederung, Festbräuchen, Riten, Kostümstücken, militärischen Ausrüstungsgegenständen usw., die uns im italischen Altertum begegnen, verständlich und zur historischen Rekonstruktion verwertbar. Unsere Aufgabe wird es jetzt sein, solchen archaischen Überresten nachzugehen.

Überall, wo dieselbe archaische Ursprungstheologie zu Hause war wie in Rom, findet man einen Komplex von Begleiterscheinungen, die einst an die erlebte Wirklichkeit bestimmter Organisationstypen einer Gesellschaft gebunden waren und nach deren Überwindung im magisch-religiösen Brauchtum überlebten; obwohl sie ihrer politischen Wirksamkeit verlustig gingen, konnten sie solcher Weise in eine Zeit hineinragen, mit welcher sie keine innere Verbindung mehr hatten. Zwar konnten Elemente verschiedener überwundener Kulturschichten der Vorzeit in Sakralwesen und Kriegswesen, in Sozialleben und materiellen Produkten nebeneinander bestehen, aber immer mehr zu einer leeren Form verblaßt; dies erschwert natürlich die klare Trennung der Entwicklungsstufen, läßt uns aber andererseits verstehen, wie z. B. zwei sich praktisch ausschließende Gliederungen der Staatsangehörigen, die Zweiteilung und die Dreiteilung, lange Zeit hindurch nebeneinander fungieren konnten.

Dabei darf ein wichtiger Umstand nicht vergessen werden. Nachdem der Latinerstamm am Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. in Latium eingewandert war und seine dreißig Abteilungen, rund um den Königssitz am Albanerberg fächerförmig in strategischer Aufstellung verteilt, ihr Viehzüchterleben stabilisiert und ihre



geographische Position gefestigt hatten, begannen sie ein immer stärkeres Eigenleben, das seit dem 7. Jahrhundert in die Lebensform der *polis* überging.

Das Stammesgefüge zerfiel einerseits, blieb aber andererseits als Interessengemeinschaft der Latinerstädte unter Beibehaltung gemeinsamer Einrichtungen von Belang;[1] die neuen städtischen Einheiten ererbten ferner die Stammestraditionen für ihre eigene Organisation, sowohl in ihrer sozialen Struktur als auch in Festbrauch und Mythos; sie haben solche Elemente dann gleichfalls von dem alten Stammeszentrum Alba Longa[2] und dessen Nachfolger Lavinium[3] übernommen.

Zu diesem Stammeserbe gehörte vor allem die Dreiteilung des Gemeinwesens, deren indoiranische Voraussetzungen G. Dumézil in mehreren wertvollen Abhandlungen erforscht hat.[4] Während jedoch bei den Iraniern und Indern im Laufe ihrer Entwicklung zu einer höheren Kulturstufe die Dreiteilung sich zu einer funktionalen Differenzierung entfaltet hat, wahrte bei den Westindogermanen die Dreigliederung ihre primäre Zielsetzung: Bei den Römern war ein jeder sein eigener Opferpriester, sein eigener Krieger und sein eigener Nahrungsversorger. Um diese einfachste Grundform des Systems der Dreiteilung faßbar zu machen, möchte ich einfach die Skizze wiederholen, die ich darüber vor vielen Jahren in einer der allgemeinen Forschung meist unzugänglichen Sprache schrieb.[5]

Bei jenen europäischen Völkern indogermanischer Abstammung, welche die menschliche Zivilisation auf ihr heutiges hohes Niveau erhoben haben, war die Gesellschaftsordnung in historischer Zeit auf die Abstammung vom Vater und auf die Männertugend gegründet; bei ihnen waren immer die Rechte des männlichen Geschlechts maßgebend. Nach Wilamowitz war die «Einführung des durchaus selbstherrlichen königlichen Mannes» das Hauptergebnis der indogermanischen Wanderung nach Süden; dazu weist Kornemann noch auf die Einführung des domestizierten Pferdes in die Mittelmeerwelt durch diese Völker hin. Dasselbe können wir auch von der Südwanderung der Türkenstämme in Ostasien sagen; die Eroberungen dieser Reiterhirten brachten ebenfalls den Sieg des Vaterrechtes mit sich.

Es ist ebenso sicher, daß der scharf ausgeprägte Patriarchat dieser Völkergruppen nicht endgültig die Spuren einer uralten matriarchalen Organisation in ihrer Gesellschaftsordnung verwischt hat. Diese Spuren hat J. J. Bachofen schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgedeckt; nach ihm hat man aber die weitere Erforschung dieses Sachverhalts ziemlich vernachlässigt; erst neuerdings hat z. B. E. Kornemann in seiner «Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur» betitelten Arbeit (1928) die Daten der antiken Quellen sowie die weitverstreuten Einzelbeobachtungen darüber zusammengefaßt, und andere Forscher folgten ihm in den letzten Jahren. In dem wertvollen Überblick Korne-

1 ERL 1ff. 47ff. 2 ERL 236ff. 3 ERL 246ff.

4 Seine Ansichten und Ergebnisse sind jetzt in seinen letzten drei Büchern leicht zugänglich: La religion romaine archaïque, Paris 1966; Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris 1968; Idées romaines, Paris 1969.

5 Ungarisch erschienen unter dem Titel: Bärenkult und matriarchale Organisation der Gesellschaft in Eurasien, in: Nyelvtudományi Közlemények 50, 1936, 1ff.

manns und derjenigen Forscher, die nach ihm auf diese Frage zu sprechen kamen, fehlt aber die Kenntnis der Gesellschaftsformen bei den Völkern der eurasischen Waldsteppenzone, welche von größerer Wichtigkeit ist als der Vergleich mit den Schwarzen, Roten und anderen Primitiven; denn während man die einfache soziale Struktur der Australier und anderer Naturvölker kaum mit der entwickelteren gesellschaftlichen Organisation der Begründer der europäischen Zivilisation vergleichen kann, stand das Leben jener Völker in enger Berührung und ständiger Auseinandersetzung mit den großzügigen Staatsorganisationen der Reiternomaden. Die Urgeschichte der Skythen, Sarmaten, Tocharer, Inder usw. war vielfach mit der der Ural-, Türk-, und mongolischen Völker verwoben, und so nimmt es uns nicht wunder, daß wir bei ihnen die Überreste einer gemeinsamen Kulturschicht entdecken können. Die auf matriarchaler Grundlage aufgebaute Gemeinschaft erschöpfte sich in diesem Kreise nicht in der Ausrichtung der Familie und der Sippe nach der Mutter hin, sondern beeinflußte auch die Staatsform und speziell die Ausgestaltung der monarchischen Staatsverfassung. Diesmal beschränken wir uns auf die Skizzierung der drei wichtigsten Entwicklungsstufen, welche der Matriarchat der eurasischen Völker durchmachte. Von diesen drei Stufen wurzelt die erste noch in der theriomorphen Lebensbetrachtung der Urzeit; die zweite, entwickeltere Stufe konnte das Ansehen der Familienmutter schon in anthropomorphen religiösen Vorstellungen zum Ausdruck bringen und stellte die Verkörperung des überragenden weiblichen Wesens in den Mittelpunkt von Organisationen höherer Ordnung; die dritte Stufe setzte zu Beginn der Hochkultur ein und ließ dem Handwerk eine auffallend große politische Bedeutung im mutterrechtlich aufgebauten Staat zukommen. Spuren aller drei Stufen blieben auch dann noch erhalten, als die Reaktion der Männergesellschaft das Mutterrecht überwand und die verblichene Lebensform nurmehr eine leere Hülle wurde, deren Relikte jedoch die verläßlichsten Anhaltspunkte für die Erkenntnis der matriarchalen Vorstufen einer höheren Kultur bieten.

Die Reiterhirten Eurasiens schätzten – wie wir eben gesehen haben – die große Körperkraft und ausgeprägteren Instinkte der wilden Tiere höher ein als die menschlichen Fähigkeiten, und so erschien auch in ihrer religiösen Vorstellungswelt der Herr des Alls im Bilde des ihnen als das mächtigste erscheinenden Tieres. Es fällt nun auf, daß, während wir vom ‹König der Tiere› sprechen, diese alten Jägervölker in dem stärksten Raubtier ‹eine Herrscherin der wilden Tiere› sahen; wir müssen demnach eine Verquickung der nördlichen und der südlichen Vorstellungswelt in der Tatsache erblicken, daß im Kulte der Artemis die Bären und in dem der Magna Mater die Löwen die ausschlaggebende Rolle spielen. Ebenso verhält es sich im skythischen Tierstil, in dessen Kunstkreis die Darstellung des Bären infolge der späteren Einwirkung der vorderasiatischen Kulturen vielfach durch den Löwen und die fabelhaften Ungeheuer der südlichen Welt verdrängt wurde.

Schon Bachofen fiel es auf – im Jahre 1863 behandelte er in einer besonderen Studie die Rolle des Bären im religiösen Leben der Völker –, daß in der griechischen Sprache das Wort Bär weiblich ist (ἡ ἄρκτος) und daß im Lateinischen das weibliche *ursa* eine analoge Bedeutung hat. Beide Wörter gehen auf dasselbe urindogermanische Grundwort zurück, und somit weist auch der Begriff der Bärenmutter auf dieselbe urzeitliche Vorstellung hin. Dies wird durch die Tatsache bekräftigt, daß die griechische Religion den Bären mit weiblichen Gottheiten verknüpft, wie auch in zahlreichen anderen Fällen die religiöse Vorstellung der eurasischen Völker dieses wilde Tier als weibliches Wesen auffaßt.



Der Zusammenhang des Bärenkultes mit dem Matriarchat ist der Aufmerksamkeit der ethnologischen Forschung nicht entgangen. Gahs und Koppers, die sich zuletzt mit diesem Problem beschäftigten, hoben schon jenen wesentlichen Gegensatz zwischen dem sozialen Hintergrund des Bärenkults und der patriarchalischen Ordnung der sogenannten totemistischen sozialen Gliederung hervor: Während im Kreis der totemistischen Organisationen der Kult einzelner Tiere die spezielle Verpflichtung der einzelnen Teile des Stammes bildet, ist der Bärenkult eine elementäre und allgemeine Erscheinung, welche unter gewissen Gegebenheiten immer und überall zustande kommen kann. Als Entwicklungsstufe aber ist er ein spezielles kulturgeschichtliches Gebilde, dessen Wurzeln in der Ideenwelt der älteren Steinzeit zu suchen sind. Aber die Völkerkunde hat vergessen, daß zu dieser Frage neben den ethnographischen Beobachtungen auch die klassische Literatur und das Denkmälermaterial des Altertums Daten von grundlegender Bedeutung bieten. Wenn man diese außer acht läßt, erhält man auch von der einstigen Verbreitung jenes Kultes ein mangelhaftes Bild. Außer in gewissen Gebieten der arktischen und subarktischen Zone (mit Ausnahme der Eskimos), Nordeuropas, Nordasiens und Nordamerikas finden wir auch bei den Indogermanen jene Züge, welche nach Dyrenkowa, Hallowell und den zwei oben erwähnten Ethnologen den Bärenkult charakterisieren. Nicht einmal bei den Griechen ist jener Abstammungsmythos ganz verblaßt, welcher den Ursprung eines Volkes auf einen Bären (genauer eine Bärin) zurückführt: *Arkadia,* welches schon seinem Namen nach ein ‹Bärenland› ist, bewahrte auch noch in klassischer Zeit diese Überlieferung. Die arkadischen Krieger trugen im Kampf statt des Helmes einen Bärenkopf mit geöffnetem Rachen als Symbol ihrer Abstammung, wie dies ja die auf primitiver Kulturstufe stehenden Völker zu tun pflegen; der ähnliche Kopfschmuck des römischen *signifer* stammt aus dem gleichen Vorstellungsbereich. Aber auch sonst stimmt die Auffassung des Griechen vom Bären mit jener der nordasiatischen Völker überein. Diese pflegten ihre Abstammung vom Bären unter anderem damit zu begründen, daß der Bär eigentlich ein Mensch sei, der Tierkleidung angenommen habe und dessen Körper, wenn man ihm das Fell abziehe, vollständig einem Frauenkörper gleiche – wie er ja übrigens auch menschliche Gewohnheiten habe. Diese eigentümlichen Vorstellungen fehlen auch bei den Griechen und Römern nicht. In der griechischen Religion gab es eine ‹Herrin der wilden Tiere›, *Artemis,* in deren Namen (nach der Erklärung K. Glasers) dieselbe Wurzel steckt wie im Namen *arktos.* Am Kultfest der Artemis von Brauron wurden jährlich attische Jungfrauen als ‹Bärinnen› (*arktoi*) dem Dienste der Göttin geweiht, die dementsprechend in ein krokosfarbenes (bärenfarbiges) Gewand gekleidet waren. In Kyrene kam eine Inschrift zutage, die bezeugt, daß auch dort die Bärinnenweihe im Kult der Artemis Sitte war. Andere, der Artemis entsprechende, mythologische Gestalten, wie z. B. Kallisto, haben ebenfalls Bärennatur, und die Annahme ist nicht unbegründet, daß die *magna deum mater, materque ferarum, et nostri genetrix . . . corporis una* – wie Lucretius die Kybele nennt – ursprünglich

die bärengestaltige Patronin der Jäger und der wilden Tiere war. Es besteht daher kein Zweifel, daß dieser Göttinnentypus sich aus der mythologischen Gestalt der Bärenherrscherin entwickelte. Ja, sogar Bärensühneopfer gab es bei den Griechen: Eine antike Quelle weiß noch davon, daß der Bär, welcher zu den Menschen kam und dessen Erlegen Artemis so stark erboste, niemand anders war als die Göttin selbst. Auf diese Weise ist auch der hellenische Bärenkult mit dem Kreis des nordasiatisch-nordamerikanischen Bärenkultes verbunden. Dafür haben wir noch einen schlagenden Beweis: Wie die uralischen Völker und einige nordamerikanische Indianerstämme, so nannten auch die Griechen und Römer ein Sternbild *caelestis ursa,* den ‹Bären am Himmel›.

Am Nordrand von Eurasien, das heißt in jenem Gebiete, wohin der einst so weit verbreitete Bärenkult zurückgedrängt wurde, ist oft die Bärin, die Herrscherin der Tiere, die höchste Gottheit. Dieselbe Auffassung ist auch bei den Nordthrakern belegt. Nach der Quelle des Porphyrios wurde nämlich die oberste Gottheit der Geten ‹Zalmoxis›, ‹Bären-Gott›, genannt. Tomaschek bewies durch das analoge iranische Wort Čalm, daß das in diesem Namen enthaltene ‹zalmos› tatsächlich ‹Tierfell› bedeutet. Noch wichtiger ist, daß auch im eurasischen Bärenkult das abgezogene Fell des Tieres die Hauptrolle spielte. Man hielt das Fell des Bären für das ‹Gewand› der Gottheit bzw. des Ahnen des Volkes. Die festlichen Riten und Spiele fanden vor Tierfellen statt, die an Bäumen oder Pfählen aufgehängt waren; kniefällig betete man vor Tierfellen, und das Schwören vor dem Bärenfell war in der ganzen Waldsteppenzone verbreitet. Der primitive Mensch kann den Tod nicht begreifen, er kann den Körper nicht von jenen Kräften trennen, welche ihm Leben einhauchen, und glaubt, daß die Lebenskraft auch nach dem Tode noch im Fell und in den Knochen des Bären verborgen ist. Deshalb kleidet sich der Schaman in ein Tierfell, in der Überzeugung, daß er dadurch die Kraft zum Kampf gegen die Geister erhält. Die mythischen Helden und Heldinnen haben gewöhnlich mehrere Tierkleider, welche sie im Verlauf ihrer Kämpfe nacheinander anziehen; auch diese Vorstellung ist den europäischen und asiatischen Nomadenvölkern gemeinsam.

Die Archäologie liefert uns ebenfalls wertvolle Beweise für die Verehrung von Tierfellen. Einen zweifellos religiösen Hintergrund haben jene Tierfelldarstellungen, welche im Kunstgewerbe der Nomaden auftreten. Zuerst wurden diese von G. Boroffka (in der Festschrift «25 Jahre Römisch-Germanische Kommission», 1929) zusammengestellt. Er wies nach, daß diese Darstellungen zum ersten Male bei den Skythen am Pontus erschienen, ferner in jenen um Christi Geburt zu datierenden nordmongolischen Funden, die wir den asiatischen Hunnen zuschreiben müssen, und schließlich im Kreise der sogenannten Pianobor-Kultur. Zu diesem von ihm gesammelten Material sind noch einige westsibirische Funde hinzuzufügen, sowie das jüngst von T. Arne trefflich vorgelegte Material des Friedhofes von Barsoff Gorodok am Ob, in dessen Bronzeverzierungen (8.–9. Jh. n. Chr.) das Bärenfellmotiv eine sehr große Rolle spielt. Dann fand Karjalainen auch im Schutt einer ‹Geisterhütte› am Irtis ein degeneriertes, spätes Stück dieser Bronzen, das den Zusammenhang ihres religiösen Hintergrundes mit dem Bärenkult der Ugrier klar erweist. Auf einer Wollstickerei der obenerwähnten nordmongolischen Funde tritt an die Stelle des Bärenfells ein Tigerfell – wie ja in diesen Gebieten der Tiger



sowohl in der Natur als auch in der Mythologie der dortigen Völker den Bären in der Rolle des Königs der Tiere ablöste. Es fällt dort noch auf, daß die Felle zu dritt gruppiert sind. Diese Dreiheit wiederholt sich in den westsibirischen und permischen Darstellungen; in koreanischen Gräbern fand man drei Bärenstatuetten zusammen. Wir dürfen es nicht dem Zufall zuschreiben, daß auch die Bärenzeremonien der Nordvölker nach den alten Beschreibungen vor *drei* Bärenfellen stattfanden; hierher gehört ferner, daß in den mythischen Erzählungen der nordasiatischen Türkvölker und in der Schamanenmythologie die Bären zu dritt auftauchen. Wegen des Zusammenhanges der theriomorphen Grundschicht der Zalmoxisreligion mit diesem Kult halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß die auf einer kaiserzeitlichen Bleiplatte des Ungarischen Nationalmuseums, einem ungarländischen Funde, abgebildeten aufgehängten Tierfelle solch einen religiösen Sinn haben. Jedenfalls müssen wir das regelmäßige Erscheinen von drei Tierfellen deshalb betonen, weil die Dreiheit auch nach der Anthropomorphisierung der Tiermutter ein ständiger Charakterzug der matriarchalen Gemeinschaften bleibt.

Porphyrios, der uns mit der Urgestalt des getischen Hauptgottes bekannt macht, erwähnt noch eine andere Version, laut welcher die Benennung Zalmoxis auch als ‹unbekannter Mensch› erklärt wurde. Das ist leicht zu verstehen, wenn wir an das Ritual des Bärenkultes denken, welches nicht erlaubt, den wahren Namen des Bären auszusprechen, und anordnet, daß dies nur in der Form von Umschreibungen geschehen darf; eben solche geheimnisvollen Bezeichnungen wie ‹fremder Mensch› sind häufig und charakteristisch. – Zalmoxis ist in seiner späteren, anthropomorphen Gestalt ein Mann, keine Frau, was aber nicht ausschließt, daß er in seiner ursprünglichen Gestalt weiblich war. Man kann nämlich bei den nordasiatischen Völkerschaften oft an noch verhältnismäßig kurz zurückliegenden Beispielen beobachten, daß unter dem Einfluß der patriarchalen Denkweise aus einer göttlichen Tiermutter ein Tiervater wird. Auch Übergangsformen sind festzustellen. Deshalb verdient die Angabe des Suda-Lexikons Beachtung, daß Zalmoxis der Name einer Göttin (nicht eines Gottes) sei. Ebenso enthüllt die interessante Erzählung Diodors, welche – wie auch andere griechische Quellen – Zalmoxis als den mythischen Gesetzgeber seines Volkes schildert, matriarchale Wurzeln. Er berichtet, daß Zalmoxis durch seine Gesetze den Geten die Offenbarungen ihrer Feuerherdgöttin bekannt gab. So tritt also bei den Nordthrakern nach der ‹Herrin der Tiere› die Feuerherdgöttin in den Mittelpunkt des religiösen Denkens. Dies betonen wir, weil derselbe Übergang auch bei anderen Völkern vorkommt und angesichts der unten zu behandelnden Analogien als typisch zu betrachten ist.

Zum Verständnis dieser Entwicklung und Umgestaltung des Gottesbegriffs ist es von besonderer Wichtigkeit, den Übergang zwischen den zwei angedeuteten Stufen an Hand zahlreicher Beispiele aufzeigen zu können. Bei den Skythen am Pontus, wo die tiergestaltige, göttliche Allmutter zweifellos einst vorhanden war, erscheint die große Göttin schon als eine Frau; nur die Reliefs des Rython aus Merdžany verraten, daß der Menschengestaltigkeit eine theriomorphe Stufe vorausging: Neben der thronenden Göttin ist, auf einen Pflock gesteckt, ein Bären- oder Pferdeschädel sichtbar, das heißt die Urform des der ‹Herrin der wilden Tiere› dargebrachten Opfers, welches wir überall bei den Völkern der Waldsteppenzone antreffen.

Eine andere Weiterentwicklung des Begriffs der Bärenmutter, die man im Altertum als Musterbild der Mutterschaft ansah, führt zu den *Kurotrophoi*, den Göttinnen, denen das Gedeihen der heranwachsenden Kinder oblag. So erzählt der Mythos von den Ammen des Zeus, daß der oberste Gott sie in Bären verwandelte, als sie am ‹Bärenberg› bei Kyzikos weilten; den Namen ‹Bärenhöhle› trug auch jene Höhle des Idaberges auf Kreta, in welchem die göttlichen Ammen, dem Volksglauben nach, Zeus versteckt hatten.

Mehrere Varianten der Sage wissen auch davon, daß Zeus diese *theai meteres* zur Belohnung in Sterne, und zwar in das Sternbild des Großen Bären, verwandelte. Auch in anderen Mythen – denken wir an die Sagen von Paris und Atalanta – kommt die Bärin als Erzieherin göttlicher Kinder vor. Eine auffallende Parallele bietet die keltische Religion, unter deren Denkmälern uns das handgreiflichste Beispiel dafür erhalten blieb, wie der Bär zu einer segenbringenden Muttergottheit werden konnte. Wir denken an die in Muri bei Bern gefundene berühmte Bronzegruppe (Taf. 5,1). Der theriomorphe Gottesbegriff war hier noch dermaßen lebendig, daß man neben der sitzenden Göttin auch den Bären abbildete; dabei ist der Name der Göttin *Artio*, also ‹Bär› – aus derselben Wurzel wie *Artemis*. Unlängst kam auch in einem Diana-Heiligtum, welches im Tempelbezirk zu Trier entdeckt wurde, eine kleine Bärenstatue zutage, die S. Loeschcke mit Recht auf die *Artio* bezieht. Aus der Bärin ist hier der Typ der Matronengöttin mit dem Früchtekorb geworden, der so unendlich häufig im keltischen und rheingermanischen Gebiet auftaucht, und zwar stets in Form einer Dreiergruppe. Wir erwähnten bereits, daß auch diese Dreiheit ihre zoomorphen Prämissen hat. Andererseits hat schon H. Lehner festgestellt, daß die drei Matronen Schutzgeister und Hüter sozialer Verbindungen – Familien, Geschlechter und Völker – waren. Es ist eine sehr naheliegende Annahme, daß nicht nur die Matronen selbst, sondern auch ihre *Dreiheit* sozialgeschichtliche Wurzeln hat; mit anderen Worten, sie sind die religiöse Projektion eines Organisationstypus, welcher auf der Dreiteilung beruht. Dies ist um so wahrscheinlicher, als die drei Matronen im Gebiet der Mediomatriker und der Treverer mit dem dreiköpfigen gallischen Gott organisch zusammengehören, so daß der dreiköpfige Mann und die drei Frauen offenbar Beschützer oder Hüter derselben dreifach gegliederten Geschlechterorganisation bzw. des Stammes sind. Nur ist es sehr schwer zu entscheiden, ob diese soziale Dreiteilung zur Kaiserzeit tatsächlich noch bestand, oder aber, ob die kultische Dreiheit nur mehr Überbleibsel einer bereits verschwundenen politischen und sozialen Organisation war. Wir besitzen jedenfalls Anzeichen dafür, daß dieser organische Zusammenhang wenigstens im Kreise des germanischen Matronenkultes noch nicht ganz ausgestorben war, obwohl es sich in diesem Falle nicht um eine Dreiheit, sondern um eine Zweiheit handelt: Die Verehrer der *duae Alaisiagae* genannten Muttergöttinnen sind die *cives Tuihanti*, deren Namen nach R. Much so viel wie ‹das Volk mit den zwei Gauen› bedeutet.

Der mutterrechtliche Hintergrund der Matronenreligion kann durch Züge beleuchtet werden, welche wir weiter unten bei anderen matriarchalischen Dreiheiten antreffen werden. So hat man bisher nicht verstanden, warum die Matronen der Ubier, die *Aufaniae*, so dargestellt sind, daß zwischen zwei, mit einem mühlsteingroßen Kopfschmuck bekleideten älteren Schwestern, die dritte, die mädchenhafte



Züge hat, nur ein Scheitelband trägt. Sie ist zweifellos eine Jungfrau, da wir aus Köln eine Darstellung von Achilles zwischen den Töchtern des Lycomedes besitzen, wo derselbe Kopfschmuck wie bei der jüngsten der *Aufaniae* als Zeichen der Mädchen erscheint. Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier die Hervorhebung der Jüngsten auf Grund des Mutterrechts, das Vorrecht der Ultimogenitur, zugrundeliegt, wie ja auch ihr Platz in der Mitte einen Vorrang bezeichnet. Dazu könnten wir noch viele Parallelen anführen.[6]

Die Matronen-Dreiheit ist keine keltische Besonderheit. Bei den am Rhein gefundenen Dreiheiten überwiegen häufig die germanischen Matronennamen. Die große Bedeutung der Matronen-Dreiheiten bei den germanischen Völkern wird durch die Angabe Bedas bezeugt, wonach die alten Engländer als den Beginn des Jahres *Modranecht, id est matrum noctem* betrachteten. Zugleich beleuchtet dies das Verhältnis, welches zwischen der Verehrung dieser Dreiheit und dem Mondkult besteht, wie ja auch sonst der Kult der drei *matres* und die drei Mondphasen miteinander zusammenhängen; es genügt, diesbezüglich auf die dreileibige Mondgöttin Hekate hinzuweisen; den Zusammenhang der ‹gynaikokrateia› mit der Mondrechnung hat schon der alte Bachofen entdeckt. Aber wir finden die drei Muttergöttinnen auch bei den norditalischen Kelten sowie bei den illyrischen Stämmen Dalmatiens und Pannoniens, ebenso bei den Thrakern, ja selbst bei den Griechen – freilich stets in ein jeweils verschiedenes Gewand der *interpretatio Graeca* bzw. *Romana* gehüllt. Darüber will ich ein anderes Mal ausführlicher sprechen; jetzt soll nur der Umstand betont werden, daß bei den Illyrern und Thrakern zugleich mit den drei Frauengottheiten immer ein männlicher Gott auftritt, und zwar – wie auch im Falle der keltischen Mediomatriker und der Treverer – eine Gottesgestalt von zentraler Bedeutung: Bei den Thrakern der Kaiserzeit heißt der Mann *Pan, Nymphae* die Frauen; in Dalmatien wird diese griechische Namengebung allmählich von den römischen Bezeichnungen *Silvanus* und *Silvanae* abgelöst, welche dann in Pannonien vorherrschend bleiben.

Schon diese allgemeine Verbreitung erhellt, daß die drei Muttergottheiten bei den indogermanischen Völkern eine umfassende Bedeutung hatten. Wir dürfen nicht denken, daß sie nur die Beschützerinnen der Familie oder gar nur die Schutzgeister des Frauenlebens waren; ganz im Gegenteil sind in überwiegender Mehrheit *Männer* ihre Verehrer. Daß im Bewußtsein der Römer der Matronenkult im Vordergrund des religiösen Lebens dieser Völker stand, bezeugen die Weihinschriften der *equites singulares* in Rom. Auf den Weihedenkmälern dieser ausgewählten kaiserlichen Reitersoldaten illyrischer, thrakischer, germanischer und keltischer Nationalität erscheint schon um das Jahr 100 n. Chr. die offiziell konzipierte und ständig wiederholte Aufzählung der Schutzgottheiten der Truppe, wobei neben den höchsten Schutzgöttern des römischen Staates die volkstümlichsten Matronengruppen als *Campestres, Matres, Suleviae* und *Fatae* genannt werden. Dabei weist das Attribut *Campestris* nicht auf *campus* als ‹Exerzierplatz› hin, wie A. v. Domaszewki meinte, sondern auf *campus* als ‹Schlachtfeld›. So führt diese Bezeichnung in die Urzeit zurück, in der die *matres* Percht-ähnliche wütende Hexen gewesen sind. Die römische Vereinheitlichung des Matronenkultes spiegelt sich darin wider,

6 Vgl. jetzt L. Hahl, BJb. 160, 1960, 9ff. V. v. Gonzenbach, BCH. 93, 1969, 904ff.

daß in den keltischen Ländern auf militärischen Inschriften statt der zahlreichen lokalen Namenvarianten des Matronenkultes solch allgemeine Benennungen verwendet werden wie *Matres Pannoniorum, – Dalmatarum, – Noricorum,* oder *Matres Italae, Gallae, Germanae, Britannae* usw. Hinter der Dreizahl der Göttinnen steht dabei immer die soziale Dreiteilung.

Die matriarchale Dreiheit kam in der staatlichen Organisation der Skythen auf eine einigermaßen abweichende Weise zum Ausdruck: Die Sage von der Abstammung der Skythen, die uns Herodot bewahrt hat, war die sakralrechtliche Begründung der Unverletzbarkeit und dogmatischen Gültigkeit ihrer bestehenden Ordnung; und zur Zeit des skythischen Feldzuges des Dareios bestand bei diesen Reiternomaden die Dreiteilung tatsächlich noch. Den matriarchalen Charakter dieser Organisation bezeugt einesteils die zentrale religiös-politische Rolle der Feuerherdgöttin, auf die wir noch zurückkommen, andererseits das Thronerbrecht des jüngsten Sohnes, die matriarchale Ultimogenitur, welche durch das Feuerurteil der Göttin *Hestia-Tabiti* geheiligt wurde. Im Erbrecht der uralaltaischen Völker ist die Bevorzugung des Jüngsten (Liebling der Mutter) vor den anderen Geschwistern gut bezeugt. Auch in der germanischen Frühzeit war dies so. Der Gott des Himmelsmeeres ist im Rigveda *Trita aptya,* also ein ‹dritter› Sohn. Eine hellenische Tradition faßt Zeus als Jüngsten unter seinen Geschwistern auf. Odins Name ist in der alten skandinavischen Sprache *Tridhi,* der ‹dritte›. Nach der Abstammungssage des makedonischen Königshauses – also einer Dynastie aus Fleisch und Blut – erhielt von den drei sagenhaften Königssöhnen der jüngste, Perdikkas, den Thron, usw. Die drei Söhne des Mannus verdanken ihr Dasein nicht erst dem Formenzwang der epischen Dichtung, sondern waren die Eponymen einer einstigen sozialen Dreiteilung, von deren Existenz ihre Dreizahl abgeleitet wurde. Mithin sind die drei Brüder bzw. Schwestern des Mythos, die aus der politischen und schließlich auch aus der religiösen Sphäre verschwanden, um zunächst in der epischen Dichtung, dann in den Märchen bis in unsere Tage ihr Dasein zu fristen, Relikte jener uralten sozialen Organisationsform. In der Ursprungstradition der irischen Oberkönige gesellt sich zu den drei Geschwistern noch ein weiterer matriarchaler Zug: Neben den drei Brüdern erscheint eine Schwester, die zugleich auch ihre Frau ist. Diese Endogamie, die in der nordischen Sage als überwundener, verurteilter Zug erscheint, aber doch da ist, ist in unseren Augen scheußlich; wir dürfen aber nicht vergessen, daß dies im Königshaus der Achämeniden eine herkömmliche Sitte war, welche die hellenistischen Dynastien des Nahen Ostens übernahmen – wie sie auch sonst unter den Völkern des persischen Reiches und seiner Umgebung sehr verbreitet war.

Die dreiteilige Organisation war nicht auf die Indogermanen beschränkt. Abgesehen von der babylonischen und semitischen Tradition (Sem, Cham, Jafet) bestand sie auch in Nordasien. Die chinesischen Quellen berichten uns, daß der Sien-pi-Herrscher im 2. Jh. n. Chr. sein Volk in drei große Horden teilte, in eine Ost-, Mittel- und Westhorde. Die ‹mittlere› Horde war auch hier dem Rang nach die erste; ebenso erscheint bei den Skythen der ‹königliche› Stamm in der Mitte. All dies entspricht der schon oben betonten Regel. Bei den mit den Sien-pi verwandten Tungusen blieb diese Dreiteilung bis zum heutigen Tag erhalten. Wir begegnen ihr auch bei den Mongolen, und die offizielle Geschichte der Džingis-Dynastie,



die sogenannte Geheimchronik, sanktioniert diese Organisationsform und die Ultimogenitur mit dem Mythos von den durch den Lichtstrahl des Mondes erzeugten Kindern der Alan Goa. Bei den Türkvölkern überwiegt in historischer Zeit das patriarchalische System sowie die damit verbundene Zweiteilung, aber die Karluk- oder ‹drei Oguz›-Organisation bezeugt die Dreiteilung auch in ihrem Kreise. Einen überraschenden Beweis dafür bietet eine Felsenzeichnung (Abb. 2), die aus der Begräbnisstätte eines Reitervolkes im Altaigebirge stammt. Die Analogien zu der rechts sichtbaren, für die matriarchalen Riten charakteristischen, Gesichtsmaske wurden von N. Fettich in seinem Buche über die Metallkunst des landnehmenden Ungarntums behandelt. Aber auch die drei Krieger, die vor der großen Göttin knien, tragen Masken, und der mittlere von ihnen außerdem noch einen Kopfschmuck, welcher einer Strahlenkrone ähnelt. Er ist also der Vertreter und das Haupt des königlichen Stammes, und wir können als sicher annehmen, daß wir es hier mit den Repräsentanten einer dreiteiligen Organisation zu tun haben. Dieselbe Krone wie der Fürst trägt auch die große Göttin selbst; es ist ferner charakteristisch, daß ihr Mann sehr viel kleiner als sie dargestellt ist (der neben ihm liegende Bogen und Köcher zeigen klar, daß es sich um einen Mann handelt). Dieses bedeutende Denkmal dürfte nicht viel später als im 7. Jh. n. Chr. entstanden sein, und so ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß es zum Nachlaß eines türkischen Volkes gehört.

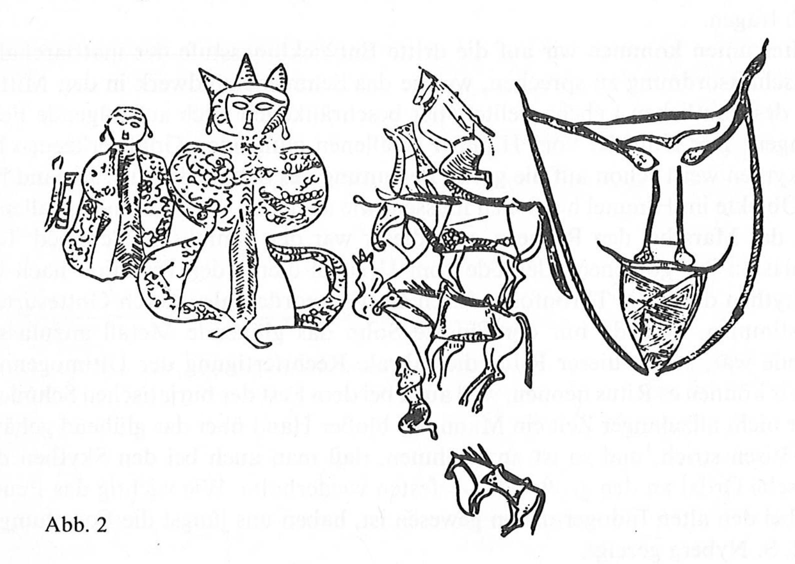


Abb. 2

Wie schon erwähnt, war die Hauptgottheit der Skythen die Herrin des Herdes, Hestia-Tabiti; auch einige thrakische Stämme waren um den Kult einer weiblichen Gottheit gruppiert. Die Hestia der Skythen war einst die Hauptgottheit aller Iranier, denn wie die Perser legten auch die Sarmaten ihren heiligsten Eid auf den königlichen Herd ab, und es ist nicht zu vergessen, daß in den Augen der antiken Welt die Sarmaten das eigentliche ‹frauenbeherrschte› Volk waren. Der Vergleich der skythischen Gesellschaftsordnung mit der römischen ergibt sich von selbst.

Auch in Rom war das heilige Feuer einst im Hause des Königs geborgen, bedient durch seine jungfräuliche Tochter. Die Verantwortung gegenüber der Gottheit gehörte aber zweifellos dem König selbst. Diese Verpflichtung wurde nach dem Sturz der Monarchie auf den *rex sacrorum* übertragen. Der Staatsherd wurde von der Burg in das Forumtal hinunter versetzt, dicht neben das Amtshaus des Opferkönigs. Eine Einzelheit dieser rituellen Verbindung ist kennzeichnend: *Virgines Vestales certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant «Vigilasne rex? vigila!»*

Die *Vesta populi Romani Quiritium* stand im Mittelpunkt des römischen Staatslebens, und ihr amtlicher Kult war mit einer uralten dreigeteilten Organisation, den drei Tribus, untrennbar verbunden. Nach unseren obigen Ausführungen fällt auch jener Einwand weg, daß der Stamm der *Ramnes* bei der Aufzählung nicht am Anfang stand, sondern zwischen den *Tities* und *Luceres* eingereiht war; jetzt wissen wir, warum: Dem Rangersten gebührte der mittlere Platz. Wir brauchen auch keinen etruskischen Einfluß auf die Organisation der drei Tribus anzunehmen; nach dem Nachweis J. Heurgons[7] – dies sei hier gleich hinzugefügt – waren nur ihre Namen etruskisiert, aber die Tribus selbst reichen in die Zeit *vor* dem Einsetzen des etruskischen Einflusses zurück. Auch den Namen *tribus* können wir nunmehr ruhig als ‹Drittel› verstehen und behaupten, daß sie nicht durch langsame Entwicklung, auch nicht durch einen Akt der Gesetzgebung zustande kamen, sondern den Stempel einer uralten und sakralen politischen Organisationsform an sich tragen.

Weiter unten kommen wir auf die dritte Entwicklungsstufe der matriarchalen Gesellschaftsordnung zu sprechen, welche das Schmiedehandwerk in den Mittelpunkt des staatlichen Lebens stellte. Hier beschränke ich mich auf folgende Feststellungen: Der Kult der vom Himmel gefallenen glühenden Goldwerkzeuge bei den Skythen weist schon auf die große Bedeutung des Schmiedes hin: Jemand hat diese Objekte im Himmel herstellen müssen, wie auch den vom Himmel gefallenen Schild des Mars bei den Römern, und dieser war der himmlische Schmied. Das Herablassen der goldenen Kleinode vom Himmel diente der Tradition nach bei den Skythen dazu, die Thronfolge durch ein Feuerordal, also durch Gottesurteil, zu bestimmen, und, da nur der jüngste Sohn das glühende Metall anzufassen imstande war, stellte dieser Ritus die sakrale Rechtfertigung der Ultimogenitur dar. Wir können es Ritus nennen, weil auch bei dem Fest der burjatischen Schmiede bis vor nicht allzulanger Zeit ein Mann mit bloßer Hand über das glühend gehämmerte Eisen strich, und so ist anzunehmen, daß man auch bei den Skythen das mythische Ordal an den großen Jahresfesten wiederholte. Wie wichtig das Feuerordal bei den alten Indogermanen gewesen ist, haben uns jüngst die Forschungen von H. S. Nyberg gezeigt.

Während die patriarchale Denkweise die Handarbeit des Mannes brandmarkt, bringt die Gynaikokratie, wie bereits Bachofen bemerkte, dieselbe naturgemäß mit sich. Die matriarchalen Einflüsse bürgerten die Stellung des Schmied-Königs auch bei solchen kriegerischen Gemeinschaften ein, wo der Sauerteig der Entwicklung das harte Vaterrecht war, wie z.B. bei den asiatischen Türkvölkern. Die allgemeine Verbreitung der Tarchanwürde bezeugt – wir kommen darauf

[7] J. Heurgon, in: 13. Entretien sur l'antiquité classique (Fondation Hardt) 1966, 283.



zurück –, daß die Stellung des Schmied-Königs einst auch bei anderen Türkvölkern vorhanden gewesen sein muß. Nicht so auffallend ist es, daß bei den Persern und Mongolen, die die mutterrechtliche Gesellschaftsform länger bewahrten, das Schmiedetum mit dem Regieren verschmolz. Bei den Indoeuropäern aber ist die große Rolle, die der Schmied in der Mythologie spielt, sicherlich gleichfalls der Beweis für eine entsprechend wichtige politische Funktion.

Demnach weisen auch die markantesten Vertreter der vaterrechtlichen Gesellschaftsordnung noch immer Spuren des uralten, auf die Person der Mutter hin zugeschnittenen System auf, und so ist der Bärenkult der finno-ugrischen Völker nichts anderes als das Überbleibsel einer einst ganz Eurasien umfassenden, verschwundenen Kulturstufe.

## ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZUR DREITEILUNG IN ROM

### a) *Indoeuropäische Parallelen*

Obige Abhandlung, ein Versuch die Wesenszüge der dreiteiligen Gesellschaftsordnung zu erfassen, ist vor 36 Jahren geschrieben worden. An den Ergebnissen halte ich auch angesichts der seither außerordentlich angeschwollenen neueren Literatur noch fest.[1] Zur Klärung dieses großen Problems hat besonders G. Dumézil beigetragen,[2] der die meines Erachtens erst sekundäre Umstellung auf die funktionelle Dreiteilung im indo-iranischen Kreise sowie die Verwurzelung dieser Gesellschaftsgliederung bei allen Indoeuropäern weitgehend aufgedeckt hat. Auch die matrilineare Verwandtschaft als Bindemittel der Gesellschaft und der Abglanz dieser Struktur in Politik und Religion, wurden seit 1936 von allen Seiten erörtert, ebenfalls die damit verbundene Endogamie und die Rolle der Mondphasen, die für das Denken jener weltgeschichtlichen Epoche maßgebend gewesen ist.[3]

Was unsere Auffassung von der G. Dumézils scheidet, ist – wie schon betont – seine Annahme, daß der bei den Indoiraniern voll entwickelte funktionale Charakter der Dreiteilung ein allgemein indoeuropäischer Zug war, während wir dies für eine spätere Phase der Entwicklung halten, die sich nur in jenem ostindoeuropäischen Kreis voll und ganz durchsetzen konnte. Die ursprünglich horizontale, gleichwertige Drittelung der territorial noch nicht fest verankerten Jäger- und Viehzüchtergesellschaften sowie die drei mobilen Verwandtschaftsverbände, die als deren Grundlage dienten, wurden nach der endgültigen Seßhaftwerdung

1 Anleitung kann der Leser z. B. durch folgende Spezialarbeiten erhalten: Ad. E. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948, 34. S. Wikander, La nouvelle Clio 1, 1950, 311ff. W. Deonna, AntCl. 23, 1954, 403ff. G. Devoto, Athen. n.s. 31, 1953, 335ff. A. Grenier, CRAI. 1954, 329ff. G. Révész, Die Trias (SBMünchen 1956 H. 10), usw.

2 G. Dumézil, RHRel. 118, 1938, 188ff. Ders., Mythes et dieux des Germains, Paris 1939. Ders., Juppiter, Mars, Quirinus, Paris 1941. Ders., Horace et les Curiaces[5], 1942, 50ff. Ders., L'héritage indoeuropéenne à Rome, Paris 1949, 191ff. Ders., RHRel. 146, 1954, 5ff. Ders., L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Coll. Latom. 31) Bruxelles, 1958. Ders., Latom. 13, 1954, 129ff. Ders., REL. 39, 1961, 257ff. Ders., Mythe et épopée, Paris 1968.

3 Für eine Einführung in diese Problematik und ihre verschiedenen Gesichtspunkte müssen einige Hinweise genügen: J. Weisweiler, Die Stellung der Frau bei den Kelten und das Problem des «keltischen Mutterrechts» (S.-A. aus Zschr. f. celt. Philol. 21, 2, Halle 1939). G. Thompson, Studies in Ancient Greek Society, London 1949. M. Miller, JHS. 73, 1953, 46ff. W. Schmidt, Das Mutterrecht, Wien-Mödling 1955. M. Eliade, Eranos 22, 1954, 57ff. W. Tackenberg, Anthropos 49, 1954, 67ff. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, in: Ges. Schr. IV 3, Basel 1954, 95ff. 199ff. M. P. Nilsson, *Opusc. sel.* 1, 1951, 45ff. F. Altheim, Die Welt als Gesch. 1, 1935, 423ff. Ernst Meyer, Die Welt als Gesch. 13, 1953, 139f. A. Passerini, IX[e] congr. int. d. sciences hist. 1, Rapports 1950, 118 n. 13. M. Hombert-Cl. Préaux, Hommages à J. Bidez et Fr. Cumont, Coll. Latom. 2, Brüssel 1949, 135ff. C. W. Westrup, Introduction to Early Roman Law I 1, Kopenhagen/London 1944, 130ff. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides[2], Kopenhagen 1944, 323f. F. Bömer, Rom und Troia, Baden-Baden 1951, 86ff. F. Slotty, Archiv orientálni 18, 1950, 262f. Cl. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris 1949, A. E. Hudson, Kazak Social Structure (Yale Publ. no. 20) 1938. D. M. Schneider, Matrilinear Kinship, Calif. Univ. Pr. 1961. Vor allem möchte ich die Analyse von K. Meuli in der Gesamtausgabe der Schriften von J. J. Bachofen, III, Basel 1948, 1079ff. empfehlen.



und im Laufe der höheren Kulturentwicklung allmählich zu festgefahrenen Formen, die mit neuem Inhalt erfüllt worden sind. So ist z. B. bei den Skythen die neue Lebensform der entwickelten Agrarwirtschaft erst in den reichen Gefilden Südrußlands entstanden, und in Athen hat die Gliederung in εὐπατρίδαι, γεωργοί, δημιουργοί die alte Einteilung in gleichberechtigte Stammesteile ihres ursprünglichen Sinnes beraubt.

Die dreiteilige Staatsorganisation der Perser, welche die Mederherrschaft gebrochen hat,[4] war sicher nichts anderes als die Dreihorden-Gliederung in den Heeren der Hirtenvölker. Alle anderen Völker waren Untertanen dieser drei Volksteile.[5] Der königliche Stamm der Πασαργάδαι, zu dem die Achaemeniden gehörten und dessen Sitz der heilige Berg von Pasargadae war,[6] hatte den Vorrang in dieser Dreiheit. Ein jeder der drei Stämme hatte sein eigenes heiliges Feuer, woraus nach der festen Ansiedlung die drei der großen Muttergöttin geweihten Feuerheiligtümer der Nation geworden sind.[7]

Das skythische Volk hatte eine entsprechende Organisation. Nach seiner Niederlassung in Südrußland wahrte es seine Dreiteilung; nur wurden die Angehörigen des einen Stammes Ackerbauern, der zweite blieb eine reine Hirtenkrieger-Gemeinschaft,[8] während der königliche Stamm, *paradāta,*[9] sein Übergewicht wahrte: Bei ihm wurde das heilige Gold gehütet[10] und stand der Königsherd, auf den der heiligste Eid geleistet wurde,[11] über dessen Unverbrüchlichkeit die Herrin der Skythen, *Tabiti,* griechisch Hestia, wachte. Die drei vom Himmel gefallenen heiligen Objekte,[12] Pflug, Streitaxt und Trinkschale (φιάλη), gehörten also diesen drei Stämmen, wobei die Schale das Attribut des königlichen Volksdrittels gewesen sein muß.[13] Die Spuren der Dreigliederung bei den Indern bezeugen die Existenz dieser Organisation vor ihrer Trennung von den Iraniern.[14]

4 Vgl. z. B. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums IV 1[3], 1939, 17. Die Wurzel des Ausdrucks *thrizantu* für die Bewohner von Ragha (A. Christensen, Le premier chapître du Vendidad [Kgl. Danske Videnskabs Selskab, hist.-fil. Medd. 29, 4] 1943, 42ff.) kehrt wieder bei den Ἀριζαντοί des Herodot (vgl. J. V. Prášek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedon. Eroberung, Gotha 1906, 10, 31ff.), und die germanischen *Tui-hanti* mit ihren Göttinnen *duae Alaisiagae* zeigen die alten sozialen Voraussetzungen dazu.

5 Herod. 1,125.

6 Vgl. den Königsmythos dieses Stammes u. S. 134ff.

7 J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, Paris 1962, 881.

8 Neben Herod. 4,5ff. vgl. Polyaen. VII 11, 6. 12. Die letzte Behandlung stammt von Fr. Hančar, Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde (Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss. 14) 1968, 307ff.

9 Diesen Namen hat H. Lommel aus den Παραλάται bei Herod. 4,6 glücklich wiederhergestellt.

10 Herod. 4,7. 11 Herod. 4,68. 12 Herod. 4,5.

13 Seit E. Benveniste, JAsiat. 130, 1938, 533 weist man die Schale dem Priesterstand zu, was meines Erachtens nicht angeht. Das Zeichen des freien Mannes bei Iraniern und Nordasiaten war der Gürtel, an dem neben Feuerzeug und anderen Geräten (vgl. Gy. László, Etudes archéol. sur l'hist. de la soc. des Avars, Budapest 1955, 158ff.) auch eine Schale hing. Wenn nicht diese Schale gemeint sein sollte, sondern eine für Trankopfer bestimmte (vgl. aber meine Bemerkungen in FolArch. 3–4, 1941, 166ff.), so eignet sich auch diese für den König und seinen Stamm.

14 Vgl. A. Christensen, Trebrödre – og Tobrödre – Stamsagn (Danske Studier) 1916. Ders., Le type du premier homme et du premier roi 1, 1917, 137f. A. A. Macdonell, Vedic Mythology,

Die *griechische* Analogie zur latinisch-römischen Dreiteilung ist schon A. Schwegler aufgefallen.[15] Es ist kein Zufall, daß wir die volle Entsprechung zu der römischen Gliederung bei den Dorern vorfinden, wo auch die Kombination mit dem Doppelkönigtum und der Zweiteilung[16] vorliegt, desgleichen der (als Folge der höheren Kulturentwicklung zum Gesetzgeber umgestaltete) Wolf-Urvater, das Männerbundwesen, usw., Probleme, welche wir unten erörtern werden. Schon die Odyssee erwähnt die Dreiteilung der Dorer (τριχάϊκες XIX 177),[17] bei denen es nicht nur drei gentilizische Volksteile, die Phylen,[18] gab, sondern auch dreihundert Elitekrieger und dreißig Ratsmitglieder, die alle unter der Obhut einer kriegerischen weiblichen Göttin standen – ganz wie in Latium. Das Fest der Karneia bewahrte noch die Zeltgemeinschaften der Wanderzeit auf ihrer alten Grundlage, den Sippenverbänden: Die σκιάδες für je 9 Leute, die 3 Phratrien repräsentieren, spiegeln dasselbe System wider wie die älteste römische Heeresordnung.[19] Dreigeteilt war die spartanische Armee noch in historischer Zeit.[20]

Die Aufstellung nach Verwandtschaftsgruppen (Phylen und Phratrien) war auch außerhalb des dorischen Bereiches die Grundlage der ältesten griechischen Heeresorganisation.[21] Und die schon in mykenischer Zeit bezeugten *Trisheroes,* die man mit den *Tritopatores* identifiziert, dürften die Urahnen der drei Stammesteile gewesen sein.[22] Die *trittyes* blieben auch im System der vier Phylen die Unterabteilungen.[23] Aber wir wollen nicht weiter in die Einzelheiten gehen,[24] sondern nur noch kurz auf die bildlichen Ausdrucksformen dieser politisch-sozialen Struktur hinweisen.

Straßburg 1897, 93. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie 3, Breslau 1902, 342ff. P. E. Dumont, L'Aśvamedha, Paris 1927, 14f. H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923, 27ff. L. V. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, 132ff. J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris 1948, 47 (*Trita Aptya* und *Trita*).

15 A. Schwegler, RG 1, 500f. 16 S. u. S. 114ff. und 122ff. 17 Vgl. Herod. 5,68 usw.

18 U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931, 70. J. Keil, Mitt. d. Ver. f. klass. Philol. Wien 6, 1929, 5ff. O. Lagercrantz, Die drei dorischen Phylennamen, Streitberg-Festgabe, Heidelberg 1924, 218ff. W. A. Heurtley, BSA. 28, 159f. N. G. L. Hammond, BSA. 32, 1931/32, 121f. H. Hommel, RE 7 A, 331ff. 354ff. (mit der ganzen Lit.). K. Latte, RE 20, 996ff. Über die Dreiteilung auch M. Guarducci, MemAccLinc. 6. ser. 6, 1937, 1. M. P. Nilsson, Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece, Lund 1951, 143ff.

19 DH II 13,14 vergleicht die 300 *Hippeis* der spartanischen Könige mit den 300 *celeres* der römischen. In diesem Fall ist sein Vergleich nicht so aus der Luft gegriffen wie bei anderen Herleitungen römischer Kultureinrichtungen von griechischen Verhältnissen.

20 Tyrtaios fr. 1 (Anth. lyr. I 5 Diehl), usw. 21 Hom. *Il.* 2,362ff.

22 Man übersetzt das Wort mit ‹Urgroßväter›. Aber sie kommen zumeist im Plural vor; Kleidemos sieht in ihnen die *drei* Hekatoncheiren. Vgl. C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, 114f. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, München 1950, 68. 227. 655 A. 1. H. Hemberg, Eranos 52, 1954, 172ff. T. B. L. Webster, Antiquity, März 1955 (no. 113) 11. – Vgl. auch die drei *Anakes* im attischen Kult; dazu Cic. *De nat. deor.* III 21,53: *etiam apud Graios multis modis nominantur. Primi tres, qui appellantur Anaces Athenis, ex rege Iove antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus.*

23 Zum Beispiel W. S. Ferguson, Classical Studies presented to E. Capps, Princeton 1936, 151ff. H. Hommel, Klio 33, 1940, 181ff. Ders., RE 7 A, 330ff. F. R. Wüst, Hist. 6, 1957, 176ff.

24 Die keltischen, illyrischen und dakischen Volksnamen, die die Dreizahl enthalten, wie *Tricorii, Trinobantes, Triballi, Triboci* müssen auch mit dem Prinzip der Dreiteilung verknüpft gewesen sein.



Herodot[25] teilt eine alte Version der skythischen Ursprungssage mit, nach welcher die drei Stammesteile jenes Volkes von einem schlangenfüßigen Weib, Echidna, herstammten, die dem Herakles drei Söhne gebar, deren jüngster, *Skythes,* allein den Bogen seines Vaters zu spannen vermochte und so die Herrschaft gewann. Mit umgekehrten Vorzeichen[26] finden wir diesen Mythos vom autochtonen Urvater-König in Athen: Die im Perserschutt gefundene archaische Skulptur von der Akropolis, die einen männlichen Schlangenfüßler mit drei Köpfen darstellt, kann nämlich kaum ein anderer sein als der erdgeborene[27] Erechtheus[28] oder Kekrops, ein anderer Urkönig Athens.

Ich möchte überhaupt annehmen, daß dreiköpfige oder dreileibige Mythengestalten,[29] oder auch solche, die die Dreiheit in einer mehr reduzierten Art und Weise andeuten, ursprünglich mythische Archegeten dreigeteilter Organisationen gewesen sind. So bei den Griechen Geryon[30] und die wütende Hekate,[31] Anführerin des Gespensterheeres. Auch in Etrurien fehlen dreiköpfige Mythenwesen nicht,[32] aber besonders reich entwickelte sich diese bildhafte Ausdrucksweise der dreiteiligen Sozialstruktur bei den Kelten.[33] Neben drei Köpfen[34] kommen drei weibliche Brüste[35] als Symbole einer (weiblichen) Dreiheit vor, ferner der Stier mit drei Hörnern[36] und der Eber mit drei Hauern;[37] die Statere der Moriner zeigen ein Pferd mit drei Schwänzen.

25 Herod. 4,10; sicher ein einheimischer Mythos und keine griechische Erfindung.

26 Eine entsprechende Umkehrung des Geschlechtes der Rollenträger im Mythos finden wir auch sonst: Bei der Königsweihe der Inder beging der Opferhengst mit der Königin symbolisch den *hieros gamos,* während bei den Iren der König mit der Opferstute diesen Akt vortäuschte.

27 Hom. *Il.* 2,548.

28 Vgl. Aristoph. *Lysistr.* 759. Herod. 8,41. Weiteres: RE 2 A, 511. – Zur Skulptur vgl. W. Züchner, JdI. 65–66, 1952, 200f. Th. Ph. Howe, AJA. 59, 1955, 287ff. mit Lit. – Die Schlangenleibigkeit des Kekrops ist überliefert bei Aristoph. *Vesp.* 438 und *Etym. M. s. v.*; von dem Urkönig von Salamis, Kychreus: Pausan. I 36,1. Vgl. auch F. Brommer, Charites, Bonn 1957, 152ff.

29 Für Indien vgl. W. Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit, Bonn 1948.

30 J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926, 99f. E. Ciaceri, L'antico culto di Gerione nel territorio di Padova ed in Sicilia (Arch. stor. per la Sicilia orientale 15–17, 1919–1920), 70ff. P. A. Clement, Hesperia 24, 1955, 1ff. Vergil kannte einen dreileibigen Urkönig von Praeneste (*Aen.* 8,556ff.).

31 W. H. Roscher, in seinem Mythol. Lex. I 2, 1889f. J. Babelon, MémSoc.AF. 9. sér. 6, 1954, 11ff. Vgl. meine Bemerkungen über die *Diana triplex* der Latiner in AJA. 64, 1960, 137ff. Zum Kerberos vgl. G. van Hoorn, Byvanck-Festschr. (Netherlands Yearbook f. Hist. of Art 1954) 141ff. und sonst.

32 E. D. van Buren, Figurative Terracotta Revetments, Rom 1921, 40f. Taf. 18,1. Die drei einzelnen Köpfe über den etruskischen Stadttoren müssen auch mit der Dreiheit zu tun haben.

33 Vgl. B. Schweitzer, Herakles, Tübingen 1922, 66ff. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristl. Umwelt, Freiburg/B. 1943, 711. H. Leipoldt, Die Religion der Kelten (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Lieferung 17) 1933, fig. 40ff. Analogien dazu ebd., Lieferung 9–11, 1926, fig. 40ff. R. Pettazzoni, Essays on the History of Religion, Leiden 1954, Kap. XI. G. Dumézil, RHRel. 146, 1954, 5ff. J. Vendryès, L'unité en trois personnes chez les Celtes (CRAI. 1935, 324ff.). G. Dumézil, L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles 1958, etc.

34 E. Delort, Vases ornés de la Moselle, Nancy 1953. P. Lambrechts, L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes, Diss. archaeol. Gand. 2, Brügge 1954.

35 F. Heichelheim, RE 23, 1037f. (*Proxumae*).

36 A. Colombet–P. Lebel, RAE. 4, 1953, 108ff. 37 M. Dayet, RAE. 5, 1954, 334.

Daß diese prähistorische Bildersprache ein Widerhall der Sozialstruktur gewesen ist, illustriert eindeutig folgender Fall. Wir kennen eine Bronzestatuette der Luristankultur (Taf. 6,2; vgl. 1.3.4), die eine Frau mit drei Hörnern auf dem Kopf[38] darstellt. Nun berichtet eine chinesische Quelle[39] über das Volk der ostiranischen Hephthaliten (*Yeh-ta*), daß bei diesem eine brüderliche Polyandrie in Geltung war; die Frau trug für jeden Mann, mit dem sie lebte, ein Horn als Haarschmuck. Die himmlische Verklärung dieser Gemeinschaftsehe finden wir in der iranischen Gatha-Gemeinde, wo die Verbindung der Göttin *Armaiti* mit *Vohu Manah, Aša* und *Mazdāh*[40] als deren mythischer Prototyp aufzufassen ist.

Bei den Dorern ist dieselbe Art bildhafter Symbolik als Ausdruck eines dreifach gegliederten Volkes zu finden. Sie hießen τριχάϊκες, die ‹dreifach siedelnden›,[41] und trugen einstmals drei Helmbüsche, die τριλοφία, die schon von den Alten mit ihrer Dreigliederung verbunden wurde. Die drei Pferde statt Helmbüschen auf dem Helm der Athena des Pheidias scheinen mir in die zoomorphe Vorstufe der Athena Hippia zurückzureichen. Diese war in der Vorzeit die Anführerin der dreigeteilten Scharen ihres Volkes, wie Juno bei den dreigeteilten Latinern, an deren Tracht ebenfalls noch zoomorphe Überbleibsel hafteten;[42] vgl. Taf. 6,1.3.4.

### b) *Die dreiteilige Staatsorganisation der Römer*

Bekanntlich bestand der älteste Römerstaat aus drei Verwandtschaftsverbänden, die man als ‹Drittel›, *tribus,* bezeichnete und die aus je zehn, also insgesamt dreißig Unterabteilungen zusammengesetzt waren.[43] Wir hoffen, daß die obige Skizze die

[38] A. Upham Pope–Ph. Ackermann, A Survey of Persian Art VII, London/New York o.J., Taf. 73, fig. D (vgl. A u. F).

[39] Sui-hsu 83, übersetzt von W. Eberhard, Zschr. f. Ethnol. 73, 1941 (1943) 229, no. 37, vgl. 39.

[40] H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Mitt. d. Vorderasiat.-Ägypt. Ges. 43) 1938, 152; vgl. 151. – Polyandrie bei den Medern: Strab. XI 13,11 (p. 526 C); ihre Spuren in Sparta: M. P. Nilsson, Klio 12, 1912, 326.329.335 (mit Brüdern!). Man könnte ein Buch mit Zeugnissen für diese Symbolik füllen. Der dreigesichtige Himmelsvater der Teleuten (Potanin, Očerki 4,70) mit seinen drei Söhnen, der τριπλάσιος Mithras der Perser (Dionys. Areopag. bei Migne, PGr. 3,1081), der dreiköpfige Reitergott der Thraker (G. J. Kazarow, ARW. 33, 1936, 170f.) usw. würden verdienen, in diesem Zusammenhang behandelt zu werden, ebenso die dreifache Gestalt der *Nehalennia* (J. Richmond, AntJ. 36, 1956, 106) und die germanischen Beispiele bei Fr.-R. Schröder, Germ.-Rom. Monatsschr. 19, 1931, 90f.

[41] Hesiod. *fr.* 191: πάντες δὲ τριχάϊκες καλέονται τρισσὴν οὕνεκα γαῖαν ἑκὰς πάτρης ἐδάσαντο. Vgl. Strab. X 4,6 (p. 475 C). *Schol. in Hom. Od.* 2,1855,675 Dind.

[42] S. u. S. 64ff.

[43] Die Angaben hat A. Schwegler, RG 1, 497 A. 1ff. zusammengestellt. Eine Orientierung in bezug auf die verschiedenen Auffassungen der Forscher und auf den Stand der Forschung bieten – neben den in den folgenden Anmerkungen angeführten Werken – alle Handbücher und Lexika. Es genügt hier eine beschränkte Auswahl: H. Nissen, Das Templum, Berlin 1869, 144ff. M. Zoeller, Rom und Latium, Leipzig 1878, 29. Th. Mommsen, St.R. III 1[3], Basel 1952, 89ff. G. Bloch, Les origines du Sénat romain, Paris 1883, 304. L. Holzapfel, Klio 1, 1901, 228ff. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 244ff. G. Sigwart, Klio 17, 1921, 17ff. 29. E. Täubler, SB Heidelberg 20, 1929–30, H. 4. A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker, Berlin 1911, 118ff. W. Peremans, AntCl. 5, 1936, 443ff. J. G. Frazer, Ovid., *Fast.* 3,34ff. J. Wiesner, Klio 36, 1944, 66f. G. Devoto, Athen. n.s. 31, 1953, 335ff. U. v. Lübtow,



allgemeinen Grundlagen dieses Gliederungssystems geklärt hat. Wenn an jenen Voraussetzungen je gezweifelt worden ist, so nicht zuletzt deshalb, weil man sich die Einwanderung der Latiner als ein Ereignis der grauen Vorzeit vorstellte.[44] Nun kann meines Erachtens kein Zweifel bestehen, daß die Ansiedlung der Latiner in ihrer italischen Heimat ein verhältnismäßig spätes Ereignis war; sie waren ebenso wie die nach Südgriechenland eingewanderten Dorer ein Ausläufer jener großen Völkerbewegung, die seit etwa 1200 Europa und die Mittelmeerwelt in Aufruhr brachte und neugestaltete.

Die späte Ankunft der Latiner bietet auch die Erklärung dafür, daß der Mythos von der Einwanderung des Stammes im Gefolge der Weißen Bache noch in historischer Zeit bei ihnen lebendig war und die 30 Ferkel jener theriomorphen Wegweiserin von den ihnen entsprechenden 30 Stammesabteilungen noch kultisch verehrt worden sind.[45] Aber nicht nur das Jahresfest[46] des Stammes überlebte die dunklen Jahrhunderte, sondern das ganze gewohnheitsrechtliche und sakrale Gefüge, das die Latiner dazu befähigte, nach der Vertreibung der Etrusker den Stamm als politischen Bund neu zu beleben.[47]

Die Stammesabteilungen, die, um den Königssitz am Albanerberg herum verteilt, ihre strategische Aufstellung nahmen, verwandelten sich allmählich in dörfliche Gemeinschaften. Die Stadtwerdung erfolgte aber erst unter etruskischem Zwang im 7. Jh. v. Chr., so daß bis dahin das Stammesgefüge auch für die Ausgestaltung der Unterabteilungen maßgebend bleiben mußte. Vor allem das Prinzip der Drittelung wurde beibehalten.

«Wie uralt diese Drittelung der Gemeinde ist», schreibt Mommsen,[48] «zeigt wohl am deutlichsten, daß die Römer namentlich in staatsrechtlicher Beziehung für ‹teilen› und ‹Teil› regelmäßig sagen ‹dritteln› (*tribuere*) und ‹Drittel› (*tribus*) und dieser Ausdruck schon früh, wie unser Quartier, die ursprüngliche Zahlbedeutung einbüßt.»[49] Aufgrund ethno-soziologischer Erfahrungen[50] müssen wir annehmen, daß die Drittelung bis in die kleinsten Einheiten (also bis zu den *tribus* und *curiae* eines jeden der *triginta populi,* ja hinunter bis zu den je 10 Familien, die jeweils einer Kurie zugewiesen waren (DH II 7,2f.) schon in der Stammesepoche durchgeführt worden war. Den indo-europäischen Hintergrund, den G. Du-

Das römische Volk, Frankfurt a. M. 1955, 39ff. Ed. Norden, Alt-Germanien, Leipzig/Berlin 1934, 158f. F. Altheim, RG 2, 1953, 74f. A. Bernardi, Athen. n.s. 30, 1952, 6ff. (Bibl.). V. Arangio-Ruiz, Scritti giuridici racc. per il centenario della casa editr. Jovene, Neapel 1954, 109ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Roma 1959, 536ff. S. Ferri, St. class. e or. 9, 1960, 174f. Ernst Meyer, Röm. Staat u. Staatsgedanke[3], Zürich 1964, 28 und 474f. A. 38 (Lit.).

[44] Vgl. ERL 4 A. 2 und 118 (über die Stellungnahme Mommsen).

[45] ERL 271ff.

[46] ERL 1ff.

[47] ERL 36ff. 47ff. 377ff. 391ff. 414ff.

[48] Th. Mommsen, RG 1[7], 41f.

[49] Daß so ernsthafte Forscher wie Ernout-Meillet, Dictionnaire de la langue latine, Paris 1939 *s. v.*, E. Bormann, *Eranos Vindobonensis*, Wien 1893, 345ff. u.a. den Zusammenhang von *tribus* mit ‹drei› leugnen konnten, ist mir nicht verständlich; vgl. dagegen Walde-Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch[3], Heidelberg 1954, *s. v.* E. Täubler, SB Heidelberg 20, 1929–30, H. 4. U. v. Lübtow, Das römische Volk 41f., u.a.

[50] Vgl. ERL 17.

mézil neuerdings so vielseitig beleuchtet hat,[51] erkannten schon ältere Forscher;[52] man hat auch längst bemerkt, daß die *trifu* der umbrisch-sabellischen Völkerschaften der *tribus* der Römer entspricht,[53] d.h., daß wir für dieses Drittelungssystem eine gemeinsame italische Grundlage annehmen müssen.[54] Wenn diese Erkenntnisse dennoch nicht restlos durchgedrungen sind, so ist dies verschiedenen objektiven und subjektiven Schwierigkeiten zuzuschreiben.

Das ernsthafteste Hindernis ist die Tatsache, daß die Etrusker diese Drittelung ebenfalls hatten; ein etruskischer Patriot hat bereits in der Antike daraus die Folgerung gezogen, daß die Römer die Namen ihrer drei Gentilstämme von ihren etruskischen Herren erhielten.[55] Und in der Tat sind *Tities, Ramnes, Luceres* etruskische Namensformen, und prominente Gelehrte haben daher diese Ur-Trias als eine etruskische Schöpfung aufgefaßt.[56] Dies mußte um so plausibler erscheinen, als wir zufällig wissen, daß die etruskischen Sakralvorschriften für die Organisation von Gemeinwesen auch die Einteilung von deren Bürgerschaften in *tribus* anordneten.[57]

Aber etruskisierte Formen einheimischer Namen bedeuten in einer Latinerstadt, die so lange unter etruskischer Herrschaft lebte, noch keine etruskische Herkunft, wie J. Heurgon erkannt hat.[58] Und da uns die indo-europäische und eurasische Vorgeschichte der Drittelung jetzt gegenwärtig ist, können wir sicher sein, daß sie trotz der Analogie bei den Etruskern in Rom ihre eigene Wurzel hatte.

Freilich wußten die Römer der Republik bereits nichts mehr vom dreiteiligen Organisationsschema ihrer prähistorischen Vergangenheit, und so sahen sie in den Verwandtschaftsverbänden der drei ältesten *tribus* die drei völkischen Elemente, die in ihrem historischen Werdegang ausschlaggebend waren: Römer, Sabiner, Etrusker.[59] Wir werden aber erweisen können, daß der Eintritt der Sabiner in den

51 Vgl. auch Wolfgang Schultz, Zeitrechnung und Weltordnung, Leipzig 1924.

52 W. B. Leist, Graeco-italische Rechtsgeschichte, Jena, 1884, 107. F. Bernhöft, Staat und Recht der röm. Königszeit, Amsterdam 1968 (Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1882) 45. M. Zoeller, a.O. A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker 118ff. J. Binder, Die Plebs, Tübingen 1909, 395, u.a.m.

53 A. Rosenberg, a.O. E. Täubler, Die umbrosabellischen und die römischen Tribus (SB Heidelberg 1929–30, 4. Abh.). U. Coli, StDoc. 21, 1955, 195. Ders., Il diritto pubblico degli Umbri, Milano 1958, 1ff. 81ff.

54 Vgl. auch J. Heurgon, Trois études sur le *ver sacrum* (Coll. Latom. 26) 1957, 15f.

55 Varr., *L. L.* 5,55: *sed omnia haec vocabula Tusca, ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat.*

56 W. Schulze, ZGLEN 218.228.581ff. L. Holzapfel, Klio 1, 1901, 246f. Ed. Meyer, Abh. Berlin 1923 no. 3, 49 Anm. 3. Fr. Schachermeyr, RE 6 A, 1537f. A. Momigliano, BullCom. 60, 1932 (1933) 228ff. L. Pareti, StdR 1, 1952, 273ff. S. Mazzarino, Hist. 6, 1957, 100, und viele andere. – Dagegen aber schon K. Beloch, RG 228. J. Binder, Die Plebs 273. A. Rosenberg, a.O. 127ff. P. De Francisci, Primordia 539f., u.a.m.

57 Festus p. 358 L.: *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuantur, exercitus constituantur, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum et pacem pertinentia.*

58 J. Heurgon, Atti del I Congr. int. di preistoria e protostoria mediterranea 1950, Florenz 1952, 486ff.

59 Varr. *L. L.* 5,55: *nominatae, ut ait Ennius, Titienses ab Tatio, Ramnenses ab Romulo, Luceres, ut Iunius, ab Lucumone.* Flor. II 6, 18,1: *Quippe cum populus Romanus Etruscos, Latinos Sa-*



werdenden Römerstaat nicht nur lange nach der Entstehung des Dreiersystems stattfand, sondern auch mit einem ganz anderen Organisationsschema, nämlich der Zweiteilung, verbunden war.[60] Noch weniger hatten die Etrusker mit der ursprünglichen Struktur des Römerstaates zu tun. Aber diese Herleitung der drei Tribus durch die gelehrte Spekulation der Alten kommt der modernen Anschauungsweise sehr entgegen, die statt eines organischen Wachstums aus biologisch-gesellschaftlichen Strukturformen gerne eine akzidentielle, mechanische Amalgamation heterogener Elemente anzunehmen pflegt. So gründeten einige führende Forscher ihre Ansichten über die Gentiltribus auf die latinisch-sabinisch-etruskische Kombination der römischen Literaten. A. Piganiol wurde in seinem noch immer beachtenswerten Jugendwerk «Essai sur les origines de Rome»[61] durch die Annahme einer nordischen Oberschicht und eines mediterranen Substrats noch mehr in die Irre geführt. Der ebenfalls hochverdiente G. Devoto[62] sieht in den drei Stammestribus Protolatiner, Protosabiner und Protoitaliker; über die beiden ersten haben wir oben schon das Notwendige gesagt; ‹Protoitaliker› sind aber auch die ersten zwei, so daß diese Bezeichnung die Unterschiede nur verwischt.

Kein Wunder, daß diejenigen, welche von sozialen Idealzuständen träumen, sowie Schreibtischgelehrte, die glauben, die römische Gesellschaft sei auf den Sieben Hügeln sozusagen aus dem Nichts geschaffen worden, den dreiteiligen Aufbau der Familienverbände ignorieren. Gegen diese Einstellung hat Ed. Volterra neuerdings mit Nachdruck Stellung genommen,[63] so daß wir uns damit nicht weiter befassen müssen.

Der Volksverband der späten Bronze- und frühen Eisenzeit mußte bis zur kleinsten Einheit durchorganisiert sein, da das Leben der Hirtenvölker viel stärker auf die Beweglichkeit eingestellt war als das seßhafter Ackerbauern. Die lückenlose Durchgliederung war sowohl für die rationelle Verteilung und Ausnützung des Weidelandes wie für die große Jagd,[64] für die Sitzordnung bei den jährlichen Festversammlungen und vor allem für die ständige Verteidigung und Angriffsbereitschaft notwendig. Die natürliche Grundlage dieser mobilen Gesellschaft waren Familien und Sippen.

Dieses Drittelungssystem der Wanderepoche hat nach der Ansiedlung am Ort der späteren Weltstadt Rom in getrennten Siedlungsarealen der Volksdrittel seinen Niederschlag gefunden, wie auch unsere Quellen annehmen.[65] Das ist der-

*binosque sibi miscuerit et unum ex omnibus sanguinem ducat, corpus fecit ex membris et ex omnibus unus est.* Vgl. ERL 197f.

60 S. u. S. 107ff.

61 A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 156ff. 244ff.

62 G. Devoto, Athen. n.s. 31, 1953, 335ff.

63 Ed. Volterra, Enciclopedia del diritto *s. v.* ‹famiglia›, Milano 1967, 4ff. (S.-A.). – R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy 80 schreibt, daß die Dreitribus-Verfassung «at Rome ... was a conscious creation of the late sixth or early fifth century consequent upon the urbanisation of the State». Aber die nicht-archaischen Namen einiger der 30 Kurien bieten keine ausreichende Grundlage für eine so kühne Vermutung; schon der Umstand, daß geographische Namen unter diesen auftauchen, zeigt klar, daß sie nicht ursprünglich sind. Das Ende der Königszeit, das O. ins Auge faßt, sah die Entstehung der Vierregionenstadt, die keinen Anlaß für eine Drittelung bot.

64 Vgl. K. Meuli, in: West-östl. Abh. z. 70. Geb. v. R. Tschudi, Wiesbaden 1954, 63ff.

65 Varr. *L. L.* 4,9; 5,33.55. DH II 7,4; III 9,6.

selbe Übergang von den Verwandtschaftsverbänden der Wanderzeit zur ortsgebundenen Lebensform, den wir bei den Griechen beobachten können.[66]

Der älteste Römerstaat hat seine Hierarchie auf dem System der Dreiteilung aufgebaut, wie schon Mommsen[67] erkannte. Eine jede der Abteilungen des dreigeteilten Staates besaß, so schreibt er, «ein Drittel der gemeinschaftlichen Feldmark und war in der Bürgerwehr wie im Rate der Alten gleichmäßig vertreten; wie denn auch im Sakralwesen die durch drei teilbare Mitgliederzahl fast aller ältesten Collegien, der heiligen Jungfrauen, der Tänzer, der Arvalbrüder, der Wolfsgilde, der Vogelschauer wahrscheinlich auf diese Dreiteilung zurückgeht».

Um die eiserne Konsequenz jener Dreiteilung klarzumachen, wollen wir einige Details anführen: Die Tribus der *Titienses, Ramnes, Luceres* stellten beim jährlichen Aufgebot je einen *tribunus,* je 100 Reiter und je 1000 Fußsoldaten.[68] Die zahlenmäßige Verteilung der Kämpfer auf die Volksdrittel ging bis in die kleinste Einheit: Die Reiterturmen von je 30 Mann samt ihren 3 Dekurionen setzten sich ebenfalls in gleichen Proportionen aus Angehörigen aller drei Tribus zusammen.[69]

Man sieht also, daß im jährlichen Aufgebot nicht nur die Infanteristen der einfachen Bürgerschaft, sondern auch die Kavalleristen der Aristokratie im gleichen Zahlenverhältnis aus drei Geschlechterverbänden ausgehoben worden sind – und nicht nur die Mannschaften, auch die Anführer. Daß die Staatspriesterschaften und der Senat ebenfalls genau nach den Volksdritteln proportioniert waren, haben wir schon gesehen. Die Erkenntnis jener strikten Verteilung der Bürden und Würden im Rahmen der drei Tribus ermöglicht es uns, eine grundlegende Reform dieser Geschlechterverfassung zu verstehen, die von der Annalistik eher verdunkelt als beleuchtet worden ist. Wie nämlich die timokratische Neuordnung im ersten Jahrhundert der Republik dem König Servius Tullius zugeschrieben worden ist, so hat man auch Einzelzüge der in Rede stehenden Reform als königszeitliche Maßnahmen bezeichnet. Als Gesamtvorgang wird sie zwar nie erwähnt, aber die systematische Vermehrung der Truppen, Offiziere und Staatspriester kann bei einem arithmetisch so genau koordinierten Grundplan nur ein einmaliger Akt gewesen sein. Die wesentlichen Punkte sind im folgenden ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgeführt:

66 Hom. *Il.* II 668 und 655f. Dazu z. B. H. Hommel, RE 7 A, 353ff. mit Lit. – DH II 7,2–4 vergleicht in diesem Fall nicht zu Unrecht die griechischen Einrichtungen mit den römischen: die *tribus* mit φυλή und τριττύς, *curia* mit φράτρα und λόχος, die *tribuni* mit den φύλαρχοι und τριττύαρχοι, die *curiones* mit den φρατρίαρχοι und λοχαγοί.

67 Th. Mommsen, RG $1^7$, 42.

68 Varr. *L. L.* 5,81: *Tribuni militum, quod terni tribus tribubus Ramnium Lucerum Titium olim ad exercitum mittebantur.* 5,89: *Milites, quod trium milium primo legio fiebat ac singulae tribus Titiensium Ramnium Lucerum milia militum mittebant.* Zur Reiterei als der frührömischen Aristokratie vgl. meine Studien: Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen, Baden-Baden 1952; Gestalt und Geschichte (4. Beih. zu Antike Kunst) Basel 1967, 13ff.; Hist. 17, 1968, 444ff.; Entretiens Fondation Hardt 13, 1966 (1967) 225ff.

69 Varr. *L. L.* 5,91: *Turma terima (E in U abiit), quod ter deni equites ex tribus tribubus Titiensium Ramnium Lucerum fiebant. Itaque primi singularum decuriarum decuriones facti, qui ab eo in singulis turmis sunt etiam nunc terni.* Ebenso Fest. p. 484, 9 L. DH II 7,4 berichtet über die Aufteilung der *curiae* in je 10 Einheiten unter einem *decurio.* Als historisch anerkannt auch von U. Coli, Il diritto pubbl. d. Umbri 86f.



1) Die drei Geschlechterverbände wurden verdoppelt, und die sechs wurden *primi* und *secundi Titienses, Ramnes, Luceres* genannt.[70]

2) Diese Bezeichnungen stimmen nicht zufällig mit den Namen überein, welche die drei neuen Reitercenturien bei der entsprechenden Verdoppelung der alten Anzahl erhielten: Sie standen als *secundi Titienses, Ramnes, Luceres* neben den älteren *primi,* oder auch als *posteriores* neben den *priores.*[71]

3) Noch im 3. Jh. v. Chr. fand die *lectio senatus* aus den 30 Kurien der drei Volksdrittel statt,[72] *curiatim.* Dieser Rechtsbrauch kann natürlich nur aus der Blütezeit der politischen Rolle der Kurien stammen. Nun war die Normalzahl des frühen Senats 300,[73] den 30 Kurien der 3 Geschlechtertribus entsprechend. Diese 300 Clanhäupter – *patres* – erinnern uns mit B. G. Niebuhr[74] stark an die Vertreter der 30 spartanischen Sippen im königlichen Rat, was wieder auf die gemeinsame Grundlage der Dreigliederung hinweist.

4) Die ursprüngliche Zahl der Vestalinnen war drei, und sie waren jeweils einer Gentiltribus zugeordnet;[75] daher wurde – wie Festus bezeugt – mit der Verdoppelung jener drei Geschlechterverbände ihre Zahl entsprechend auf sechs erhöht.

5) Auch die Zahl der Auguren war ursprünglich drei, und ihre Zugehörigkeit zu den drei Gentiltribus ist ausdrücklich bezeugt;[76] darum mußten noch am Ende der Republik beim Einholen der *lex curiata de imperio* drei Auguren zugegen sein.[77]

6) Drei an der Zahl waren auch die Pontifex-Priester, von denen der rangälteste ebenso *maximus* hieß wie der oberste der drei *prae-itores* der zur Legion zusammengefaßten Bataillone am Anfang der Republik.

7) Die Zahl der Legionäre wurde einmal von 3000 auf 6000 erhöht und die der Legionstribunen von 3 auf 6.

Alle erwähnten Verdoppelungen wurden meines Erachtens zur gleichen Zeit vollzogen. Die Datierung derartiger Reformen in die Königszeit beruht auf dem Bestreben der Annalisten, durch den Nachweis eines kontinuierlichen Wachstums

70 Fest. p. 468,3 L: . . . *civitas Romana in sex est distributa partis: in primos secundosque Titienses Ramnes Luceres.*

71 Die Angaben in meinem Büchlein ‹Der frührömische Reiteradel› 96 zu finden. Vgl. auch Schefold-Festschrift 33ff.

72 Fest. p. 290 L. – Für die Historizität und das hohe Alter dieser Auswahlmethode vgl. P. De Francisci, Primordia 490.

73 Vgl. Th. Mommsen, RF 2, 1879, 121.261.284.

74 B. G. Niebuhr, RG $1^2$, Berlin 1827, 352.

75 Fest. p. 468,3 L.: *Sex Vestae sacerdotes constitutae sunt, ut populus pro sua quaque parte haberet ministram sacrorum; quia civitas Romana in sex est distributa partis: in primos secundosque Titienses Ramnes Luceres;* vgl. auch p. 475 L. Demgegenüber ist eine andere Tradition, nach welcher die Könige erst vier, oder erst zwei, dann vier, schließlich sechs Vestalinnen hatten (DH II 67,1. Plut. *Numa* 10,1), nur gelehrte Kombination; in diesem Sinne auch F. Altheim, Röm. Gesch. 2, 1953, 72. P. De Francisci, Primordia 451ff. Nicht folgen kann ich letzterem Gelehrten, wenn er ebd. 493, 452 Anm. 156 und 573 Anm. 67 die Dreizahl der Priesterstellen von den drei gentilizischen Tribus trennen will. Die zitierte Festusstelle widerlegt diese Auffassung.

76 Cic. *De re p.* II 9,16. Liv. X 6,7–8.

77 Cic. *Att.* IV 17,2. L. Holzapfel, Klio 1, 1901, 239. Vgl. auch Ed. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern 238ff. O. Weinreich, SteMat. 4, 1928, 198ff.

die Königszeit historisch glaubhaft als Epoche eines spektakulären Aufstiegs erscheinen zu lassen.[78]

Für die Verdoppelung der Legion von 3000 auf 6000 Soldaten und für die entsprechende Erhöhung der Zahl der Legionstribunen haben wir eine solide chronologische Grundlage: Wie G. De Sanctis festgestellt hat,[79] ist der Zeitpunkt daran erkenntlich, daß die Zahl der *tribuni militum consulari potestate* am Ende des 5. Jahrhunderts von drei auf sechs erhöht wurde, wie wir aus der verläßlichsten Quelle, den Fasten, wissen. Es ist uns auch bekannt, daß in jenen gefahrvollen Jahren fundamentale Neuerungen eingetreten sind:[80] Erstmals erscheinen Plebejer als Konsulartribunen, und Plebejer werden zum Quaestorenamt zugelassen; ferner werden *equites equo privato,* also Nicht-Patrizier, in das Jahresaufgebot aufgenommen. Wegen der Abrechnung mit Veji mußten nämlich alle Kräfte eingespannt werden. Dies war die Zeit für eine Verdoppelung der Armee. Es mag sonderbar erscheinen, daß zu dem Zeitpunkt, wo die timokratische Verfassung ausgereift war, dennoch der alte gentilizische Rahmen beibehalten wurde und daß dieser erst 400 Jahre später endgültig zerfiel: Evidenz genug für seine Vitalität und Kontinuität in der Frühzeit. Daß die frühe Republik voll von Widersprüchen dieser Art war, aber ihren Aufstieg eben dieser zielbewußten Kompromißbereitschaft verdankte, hoffe ich anderswo[81] gezeigt zu haben.

### c) *Die dreißig Kurien und ihre Funktion im Staat*

Diese Beibehaltung archaischer, längst überholter Einrichtungen Seite an Seite mit neuen, welche die Gesellschaftsstruktur zeitgemäßeren Auffassungen anpaßten, erinnert sehr an die Geschichte Spartas. In beiden Fällen hat die Bewährung im Krieg die Lebensfähigkeit des prähistorischen Organisationsschemas erwiesen und seinen weiteren Bestand gewährleistet. So haben wir in Rom und Sparta die einzigartige Gelegenheit, Vorgeschichtliches in historischer Zeit erfassen zu können.

In diese Rubrik gehört in Rom die bis zum Ende der Republik nicht abgestorbene Rolle der 30 Kurien als Rückgrat des Staates. Eine jede Kurie hatte nämlich einen Amtsdiener, der die Rutenbündel (in alter Zeit zweifellos mit dem Richtbeil) trug. Daß man diese *lictores curiati* bei den Kurien-Versammlungen auch dann nicht abgeschafft hat, als das Richtbeil anderer Amtsdiener nunmehr die Macht der eponymen Magistrate über Leben und Tod kennzeichnete, ist bezeichnend für die in Rede stehende Schonung veralteter Insitutionen.[82]

Wie das Opferbeil bei den Staatskulten ein prähistorisches Steinwerkzeug blieb, so war auch das Richtbeil, das Abzeichen der Magistrate *cum imperio,* ein Überbleibsel aus der Vorzeit. Die historische Forschung hat übersehen, daß wir sehr alte Formen dieses Amtsabzeichens erfassen und dadurch neue Beweise für das hohe Alter jener Gesellschaftsstruktur in Rom gewinnen können.

[78] Das Notwendige darüber in ERL 101ff. 123ff. [79] G. De Sanctis, RivFil. n.s. 11, 1933, 293f.

[80] Für die Einzelheiten vgl. vorläufig meine Ausführungen im 13. Entretien der Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1966 (1967), 254ff.

[81] Entretien 13 der Fondation Hardt, 270ff.

[82] Über die Verwendung der *lictores curiati* als Begleiter der Staatspriester bei Kultakten vgl. Kr. Hanell, OpRom. 2, 1960, 42ff.



Wir finden in der Bronzezeit im Nahen Osten, in Griechenland und sonst neben Kriegsbeilen, die für den Kampf gebraucht worden sind, auch solche, die als Rangabzeichen dienten.[83] Sowohl bei Originalstücken wie auf den entsprechenden Abbildungen sieht man das Beil oft mit einem Raubtier gekoppelt. Der Grundgedanke dieser Kombination war sicher die magische Übertragung der übermächtigen Körperkraft des Tieres auf die Waffe; die Wahl des Tieres mag mit theriomorphen Ursprungsmythen in Zusammenhang stehen. In Rom hat dieses prähistorische Machtsymbol bis weit in die historische Zeit seine Geltung bewahrt, wie die folgenden Beispiele belegen:

1) Ein Denar, den M. Antonius 43 v. Chr. in Lugdunum prägen ließ[84] und der bildhafte Andeutungen der politischen und sakralen Autorität des Imperators aufweist. Unter diesen Symbolen sehen wir auch das Liktorenbeil, und zwar gekoppelt mit dem Kopf eines Wolfes, also in klarem Bezug auf die Wölfin-Urmutter des Römervolkes. Dem Leser ist sicher gegenwärtig, daß das an solchen Machtabzeichen haftende Numinöse es ausschließt, hierin eine willkürliche Neuschöpfung zu erblicken; niemand wird bezweifeln, daß die Darstellung uraltes Vorstellungsgut widerspiegelt. Daher kann man auch mit gutem Gewissen annehmen, daß das Wolfskopfbeil ein Herrschaftssymbol der voretruskischen Häuptlinge Roms gewesen ist.

2) Auf den Denaren des C. Norbanus von 83 v. Chr. ist das Rutenbündel mit dem Richtbeil neben anderen Macht- und Glückssymbolen abgebildet (Abb. 3,5). Auf dem Beil sieht man gegenüber der Schneide das Vorderteil eines Pferdes. Hier geht es nicht um die todbringende Kraft des Raubtiers, nicht um einen theriomorphen Ahnherrn. Wir kennen nämlich Zieräxte der Hallstattkultur,[85] auf denen entweder ein Pferd oder ein Reiter abgebildet ist. Diese für den Kampf oder Haushaltsgebrauch ungeeigneten Äxte müssen Abzeichen von Häuptlingen oder Standesinsignien aristokratischer Sippenhäupter gewesen sein; auf den Reiteradel muß auch die Pferdeprotome des magistratischen Beilsymbols auf dem Norbanus-Denar bezogen werden. Wir nehmen an, daß schon die *lictores curiati* das Pferd an ihren Beilen hatten. Die hohe Wahrscheinlichkeit dieser Annahme ist begründet durch die Tatsache, daß im archaischen Rom die Aristokratie von den Reitersippen gebildet wurde.[86] Aber diese Aristokratie war während der Königszeit den übrigen Bürgern noch nicht in dem Maße wie seit der Republik übergeordnet. Sie hatte damals noch nicht das Befehlsrecht von den Königen übernommen, sondern erst nach der Vertreibung des letzten Tarquiniers; sie zählte in den Kurien mit den übrigen freien Wehrmännern zur Gesamtheit des Volkes. Wie in der Epoche der Streitwagen der König und die Adligen in ihren Zweigespannen den Kampf eröffneten und hinter ihnen die Gefolgschaft kam, so bildete nach der Ablösung der Wagenkämpfer durch die Reiter der *cuneus* der Kavalleristen die Spitze der Angriffsformation, der die Krieger der untergeordneten Sippen als Infanterie nachmarschierten.

[83] Näheres in einem zum Druck vorbereiteten Aufsatz. Vgl. Abb. 3,4.6.

[84] H. A. Grueber, BMC Rep. Taf. 103, 6–8.

[85] Vgl. K. Kromer, Das Gräberfeld von Hallstatt, Florenz 1959, z.B. Taf. 94, fig. 2.

[86] Vgl. meine o. Anm. 68 angeführten Studien.

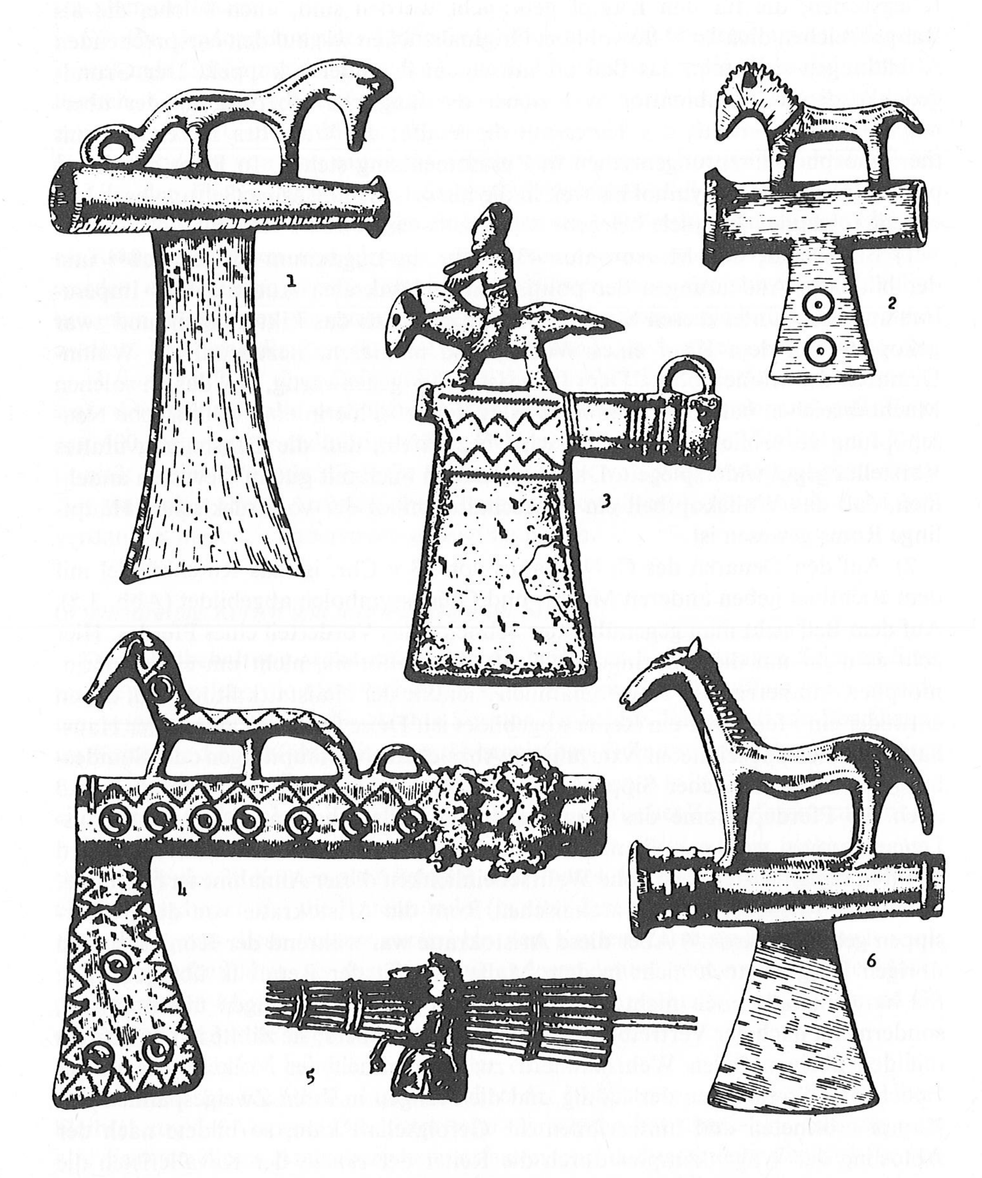



Abb. 3



Diese Kampfordnung erklärt, daß der nach der Eroberung von Fidenae gebildete Wehrgürtel[87] neuer topographischer Bezirke den führenden Geschlechtern des Reiteradels unterstellt wurde.

Während in der frührepublikanischen Centurienverfassung nur die Wehrbürger der Infanterie nach Geburt und Vermögen eingestuft waren[88] und die regierende Reiterklasse über dieser Klassifikation stand, waren in den alten Kurien alle Bürger gleichgestellt.[89] Eine Kurie war «keineswegs allein oder auch nur zunächst ein politischer Bezirk, sondern ein aus gemeinschaftlicher – wirklicher oder vermuteter oder fingierter – Abstammung hervorgegangenes, durch Fest-, Grab- und Erbgenossenschaft vereinigtes Gemeinwesen, dem alle persönlich freien Individuen, aber auch die Frauen sich zuzählen dürfen und müssen».[90] So ist es wohl verständlich, daß allein die Kurienversammlung das Übertreten von einer Sippe in eine andere entscheiden konnte und auch in eigentumsrechtlichen Fragen zuständig war.[91] Diese älteste und einfachste Form[92] der Volksversammlung, die wir auch in den anderen Latinerstädten vorfinden, war andererseits ursprünglich ein Männerverband, eine *co-viria*.[93] Das Haus der Männergemeinschaft, das eine jede Kurie hatte, hieß ebenfalls *curia* und war, wie in Sparta, für die Syssitien der Männer bestimmt. Diese Speisegemeinschaften waren für ganz Italien charakteristisch;[94] sie entsprachen einer ethnologisch gut bezeugten Einrichtung der Vorzeit, die auch in Nord-Eurasien zu Hause war.[95]

Der einstige militärische Charakter der 30 Kurien ist noch faßbar in ihrer Aufstellung unter besonderen Abzeichen.[96] Wenn Livius[97] feststellt, daß die *comitia curiata ... rem militarem continent,* so bezieht sich dies nicht nur auf deren Rolle bei der Stellung des Aufgebotes, sondern auch bei der Bestätigung der legitimen

87 Vgl. ERL 304ff., bes. 310ff.

88 Vgl. 13. Entretien, Fondation Hardt, 1966 (1967) 254ff.

89 Cic. *De re p.* II 8,14. DH VII 59,9. Plut. *Quaest. Rom.* 89 (nach Juba). Vgl. J. Binder, Die Plebs, 1909, 158ff. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 2, 513. L. Holzapfel, Klio 1, 1901, 254, u. andere.

90 Th. Mommsen, RF 1, 1864, 9. – Angaben bei A. Schwegler, RG 1, 610ff. Th. Mommsen, RF 2, 1879, 140ff. G. De Sanctis, St. d. R. 1², 232ff. F. Altheim, RG 2, 1953, 70f. U. v. Lübtow, Das römische Volk, 1955, 39ff. (Lit.). C. W. Westrup, Rev. int. d. droits de l'ant. 3. sér. 1, 1954, 462ff. G. U. Luzzatto, Jura 8, 1957, 157. P. Frezza, RISG. 1952–53, 208ff. F. De Martino, St. d. cost. rom. 1, Napoli 1958, 120ff. G. Giannelli, La repubblica Romana², 1955, 51f. erklärt (De Sanctis folgend) die Kurien als vorstaatliche Einheiten, die in Rom am Beginn der Staatsordnung gestanden haben sollen; daß dies falsch ist, sahen wir schon. – P. De Francisci möchte in seinem so wichtigen Buch ‹Primordia› 572 eine alte gentilizische und eine neue, für die Rekrutierung bestimmte, Kurienordnung postulieren. Aber die ursprünglichen Kurien hatten schon das Aufgebot auf gentilizischer Grundlage gebildet; vgl. ebd. 484ff.

91 Das hohe Alter der Kurien-Versammlung ist von P. De Francisci, Primordia 577ff. in Zweifel gezogen worden; er konnte sich auf die Auffassung von U. Coli, Regnum 123ff. und A. Guarino, Studi Solazzi 25ff. stützen. Wir teilen nicht diese Meinung: Seit dem Aufkommen der timokratisch begründeten Volksversammlung konnten die *comitia curiata* ihre rechtliche Funktion höchstens wahren, aber neue Vollmachten hätten die alten Familienverbände unter patrizischer Führung der im Rahmen der *comitia centuriata* ausschlaggebenden Schicht der *assidui* sicher nicht abringen können.

92 DH II 14,3; IV 20,2; IX 41,2 u. 49,4. Liv. II 56,2–3; 58,1.

93 Details z. B. bei P. De Francisci, Primordia 175ff. Vgl. G. B. Philipp, Gymn. 66, 1959, 106ff.

94 Aristot. Pol. 1239b: ἡ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων τάξις ἐντεῦθεν γέγονε πρῶτον.

95 F. Oelmann, BJb. 157, 1957, 11ff.

96 Ovid. *Fast.* 2,529f.

97 Liv. V 52,16.

Macht des Gewaltträgers in Form der *lex curiata de imperio*.[98] Überdies sanktionierten die Vertreter der Kurien Kriegserklärung und Friedenschluß, Ächtung und Absetzung von Amtsträgern, Änderungen im Staatswesen, usw. Sie waren das entscheidende Bestätigungsinstrument in alter und ältester Zeit.[99] Es wäre jedoch ganz verfehlt, die Kurienversammlung als eine staatslenkende Körperschaft in Analogie zur Volksversammlung der attischen Demokratie oder einem modernen Parlament aufzufassen. Eine persönliche Stellungnahme der Teilnehmer oder eine Debatte war in ihnen kaum vorgesehen; die Wahl der jährlichen Magistrate *cum imperio* wurde durch deren Vorgänger vollzogen, und das Volk hatte nur zur Kenntnis zu nehmen, was ihm an magistratischen Beschlüssen vorgelegt wurde; schon das Durchdringen eines Vetos war schwer gegen die Autorität der Führungsschicht.[100] Dennoch war die Billigung eines Beschlusses durch die Kurien unumgängliches Postulat für seine Legitimität.

Die Anführer der Kurien, die *curiones*, waren in historischer Zeit hauptsächlich Kultaufseher, aber die Beschränkung *ad sacra* ist zweifellos eine spätere Entwicklung. Die *lictores curiati* können nichts anderes gewesen sein als die Vollstrecker ihres Machtspruchs; die souveräne Gewalt des *pater familias*, die auch nach dem Verfall der Sippenverbände aufrechterhalten blieb, läßt auf die einstige Machtstellung der Häupter der 30 Sippengruppen schließen. Nicht zufällig gelang es erst um 300 v. Chr., die Stellung des *curio maximus* auch Nichtpatriziern zugänglich zu machen. Es ist klar, daß einst auch die übrigen *curiones* patrizisch gewesen sein müssen; sie waren die Häupter der Reitersippen der Kurien, während der kleine Mann zur Klientel dieser Großen gehörte. So gewannen letztere bei den Kuriatkomitien *omnem potestatem per clientium suffragia creandi, quos vellent*.[101] Wenn die neuen Landbezirke, die in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts um den königszeitlichen Kern des Staatsgebietes eingerichtet wurden, die Namen der führenden patrizischen Geschlechter (*Romilii, Fabii, Claudii, Horatii, Cornelii, Veturii, Sergii, Menenii, Aemilii, Papirii*) tragen, so spiegelt dies noch immer jene alte Struktur der Sippenverbände wider, wo die führenden Geschlechter mit ihrer Gefolgschaft die Weidegründe, *pascua publica*, benützten und die erste Verteidigungszone vor der Stadt übernahmen. Trotz des Aufkommens der timokratischen Ordnung mit der neuen Geltung der schweren Infanterie griechischer Herkunft war also noch die gentilizische Staatsordnung bei der Einrichtung jener Weidebezirke maßgebend. Erst um die Jahrhundertwende brach die sog. servianische Verfassung endgültig durch.[102] Die Kurien wurden, obwohl sie ihre Bestätigungsrechte wahrten, nun vor allem als Sakralgemeinschaften beibehalten, die ihren gemeinsamen Kultherd pflegten und ihrer kriegerischen Göttin Juno huldigten.

98 Details bei P. De Francisci, Primordia 578f. 580f. Vgl. K. Latte, GGN. 1934, 63ff. u. sonst oft.

99 DH IV 20,2: εἴρηται δέ μοι καὶ πρότερον, ὅτι τριῶν πραγμάτων ὁ δῆμος ἐκ τῶν παλαιῶν νόμων κύριος ἦν τῶν μεγίστων τε καὶ ἀναγκαιοτάτων, ἀρχὰς ἀποδεῖξαι τὰς τε κατὰ πόλιν καὶ τὰς ἐπὶ στρατοπέδου, καὶ νόμους τοὺς μὲν ἐπικυρῶσαι, τοὺς δ' ἀνελεῖν, καὶ περὶ πολέμου συνισταμένου τε καὶ καταλυομένου διαγνῶναι. τὴν τε περὶ τούτων διάσκεψιν καὶ κρίσιν ἐποιεῖτο κατὰ τὰς φράτρας ψηφοφορῶν: καὶ ἦσαν οἱ τὰ ἐλάχιστα κεκτημένοι τοῖς τὰς μεγίστας ἔχουσιν οὐσίας ἰσόψηφοι.

100 Vgl. schon P. De Francisci, Primordia 585ff. Verf., 13. Entretien Fondation Hardt, 228ff. 236ff. 248ff. 261ff.

101 Liv. II 56,3.

102 Verf., Entretien 13, 254ff.

KAPITEL III

# Der Mythos von der Wölfin-Urahnin

## 1. Das Volk der Wölfin

Die urtümliche heilige Erzählung von den römischen Zwillingen und ihrer Nährmutter, der Wölfin, ist nicht auf italischem Boden entstanden, sondern stellt nur die latinische Variante eines in ganz Eurasien verbreiteten mythologischen Schemas dar.[1]

Die genetisch älteste, rein theriomorphe Fassung des Mythos ist uns bei den Mongolen erhalten, wo sie zwar erst im Jahre 1240 n. Chr. schriftlich festgehalten wurde, aber in einem als offizielles Dokument entstandenen Geschichtswerk erscheint.[2] Sie lautet: «Der Urahn Tšinggis Chans war ein vom hohen Himmel erzeugter, schicksalserkorener, grauer Wolf. Seine Gattin war eine weiße Hirschkuh. Sie kamen über den Tenggis-See, und an der Quelle des Onan-Flusses beim Berge Burchan Chaldun wählten sie ihren Lagerplatz, wo ihnen ein Kind geboren wurde, Batatši-Chan.»[3] Wie aus dem Beispiel der Vielfraß-Version in unserer Erörterung der Mensch-Tier-Metamorphosen klar geworden sein dürfte, ist hier der Brautraub als eine mythische Verfolgung in Tiergestalt gedacht, die uns aus den Tierzerfleischungen des skythisch-reiternomadischen Tierstils und durch die altaische Epik sehr gut bekannt ist. Während hier der männliche Wolf der Urahne ist, haben wir ziemlich frühe Nachrichten auch über das weibliche Tier als Urmutter von türkischen Stämmen, und zwar vom Chinesen Tsang K'ien, der zwi-

1 Eine willkommene und nützliche Übersicht über eine große Anzahl von Varianten bietet G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus (Beitr. z. klass. Philologie H. 10) Meisenheim 1964.

2 Die geheime Geschichte der Mongolen, aus einer mongolischen Niederschrift d. J. 1240 von der Insel Kode'e im Kerulen-Fluß. Erstmalig übersetzt und erläutert von E. Haenisch, 2. Aufl., Leipzig 1948, 1.

3 Eine andere Variante ist in der Chronik des Ssanang Ssetsen erhalten (J. J. Schmidt, Gesch. d. Ostmongolen 372): «Sieben Glieder nach dem ersten Könige Tibets ..., da der Minister Longnam den König ... umbrachte und sich des Thrones bemächtigte, flüchteten dessen drei Söhne ... in andere Länder. Der jüngste von ihnen, *Bürte Tšino* (= bläulicher Wolf) ging in das Land Gongbo. Er traute aber dem Volke von Gongbo nicht, nahm die Jungfrau *Goa Maral* (= weiße Hirschkuh) genannt zur Gemahlin, setzte über den See, der Tenggis heißt, nahm seinen Weg nach der nördlichen Gegend und erreichte das Ufer des großen Wassers, Baikal genannt ... wo er mit dem Volke Bèdè genannt zusammentraf. ... Hierauf machten sie ihn zu ihrem Fürsten ...» – Eine andere Version zeichnete Rašid-ed-din (F. v. Erdmann, Vollständige Übersicht der ältesten türkischen, tatarischen und mongolischen Völkerstämme, nach Raschid-ed-din's Vorgange bearb., Kasan 1841, 164f.): «... Wenn sie gleich den Taidschiut angehörten, so waren sie doch die Verbündeten des Dschingischan. Sie stammten von den ... beiden Söhnen des Dscherkeh Lingkum, dem Gendu Dschineh und Ulgedschin Dschineh. Dschinesch heißt: die Versammlung Dschineh's, und die Bedeutung der beiden erwähnten Namen ist ‹Wolf› und ‹Wölfin›». Dieselbe Version ist auch bei Abulghâzi da (Le Baron Desmaisons, Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghâzi Behâdour Khan, publiée, trad. et annotée, 2, St.-Petersburg 1874, 68).

schen 138 und 126 v. Chr. im benachbarten Hunnenreiche gewesen ist. Er schreibt[4] über den Ursprung des *Wu-sun*-Volkes: «Während meinem Aufenthalt in *Hung-no* habe ich erfahren, daß der König von *O-sun* (Wu-sun) *Kun-bok* heißt. Der Vater des *Kun-bok* besaß ein kleines Reich an der Westgrenze von *Hung-no; Hung-no* bekriegte und tötete seinen Vater, und *Kun-bok* wurde lebend in die Wüste verstoßen. Dort kreiste ein Rabe mit Fleisch im Schnabel über ihm einher, da kam eine Wölfin heran und säugte ihn, und der erstaunte *Tan-hu* (= Šan-yü nach der verbesserten Lautwiedergabe, d. h. der hunnische Oberkönig) erkannte daraus die Göttlichkeit des Kindes, nahm es zu sich und zog es groß. Als er mannbar geworden war ... gab der *Tan-hu* dem *Kun-bok* das Volk seines Vaters. ... Als dann der *Tan-hu* starb, führte er sein Volk von dort weg, erhob sich selbst zum Fürsten. ... Nun schickte *Hung-no* seine berittene Kriegsmacht gegen ihn ins Feld, jedoch es erkämpfte den Sieg nicht; und da es ihn für eine Gottheit hielt, hielt es sich fern von ihm und unternahm, um ihn unter seine Obergewalt zu bringen, keine großen Angriffe mehr.»

Dann hat Tsang K'ien noch eine zweite Version, die ähnlich endet, aber sonst etwas abweicht: «Während meines Aufenthaltes in *Hung-no* habe ich vernommen, daß der König von *O-sun Kun-bok* heißt. ... *Gross-Goat-si* überfiel *Lan-to-bi* (den Vater des *Kun-bok*), tötete ihn und nahm ihm sein Gebiet, und die Bevölkerung floh nach *Hung-no*. Sein Sohn *Kun-bok* war erst neugeboren, und sein Erzieher, der *Po-tsiu-jabgu*, nahm ihn in die Arme und floh mit ihm. Als er ihn im Gestrüpp niedergelegt hatte, um Nahrung zu suchen, sah er bei seiner Rückkehr, daß eine Wölfin ihn säugte, und ein Rabe, Fleisch im Schnabel, über ihm kreiste; dadurch erkannte er die Göttlichkeit des Knaben» usw.

Ebenfalls im Norden von China siedelten die Türken, deren doppelte Organisation später in zwei Reiche, die West- und die Osttürken, zerspalten worden ist.[5] Ihre gemeinsame Ursprungs-Überlieferung lautet nach den chinesischen Nachrichten folgenderweise:[6] «Die Vorfahren der *T'u-Küe* waren die vermischten *Hu*-Barbaren von *P'ing-liang*. Sie hatten den Familiennamen *A-šina*. ... Nach einer anderen Überlieferung hatten ihre Vorfahren oberhalb des West-Meeres regiert. Dann wurden sie von einem Nachbarstaat vernichtet. Ob Männer oder Frauen, ob alte oder junge Menschen, sie alle wurden rücksichtslos umgebracht bis auf einen Knaben, den zu töten man nicht übers Herz brachte. Man schnitt dem Knaben jedoch die Füße und die Arme ab und warf ihn in einen großen Sumpf. Dort lebte eine Wölfin, die ihm immerfort Fleisch brachte. Er aß es und brauchte so nicht zu sterben. Später verkehrte er mit der Wölfin, die dann schwanger wurde. Da wollte das Oberhaupt des Nachbarstaates ihn durch Boten töten lassen. Weil die Wölfin an seiner Seite war, wollte der Bote auch sie umbringen. Da schien es, als sei ein Geist in sie gefahren, und plötzlich war sie östlich des (West-)Meeres. Sie machte Halt auf einem Berge nordwestlich von Kao-tš'ang (Turfan). Am Fuß des Berges gab es eine Höhle. Die Wölfin trat ein und fand dort eine Ebene, die mit üppigem Gras bedeckt war und einen Umfang von mehr als 200 li hatte. Spä-

4 J. J. M. De Groot 2, 23f.

5 Vgl. Ed. Chavannes, Documents 13ff.

6 Liu Mau-tsai 40f.



ter brachte die Wölfin zehn Knaben zur Welt.[7] Einer davon hatte den Familiennamen *A-ši-na*. Er war der klügste von ihnen, darum wurde er ihr Herrscher. Vor dem Eingang des Zeltes des Herrschers stellten sie eine Standarte[8] auf, die mit einem Wolfskopf verziert war, um zu zeigen, daß sie ihre Herkunft nicht vergessen wollten. – Ein Mann namens *A-hien-Šê* (*Šad*) führte seine Horde aus der Höhle hinaus. ...»

«Nach einer anderen Überlieferung stammen die Vorfahren der T'u-küe aus dem So-Staat, welcher nördlich von den Hiung-nu lag. Das Oberhaupt ihrer Horde war *A-pang-pu*, der 17 Brüder hatte; einer von ihnen hieß *I-tši-niši-tu*, der von einer Wölfin zur Welt gebracht worden war. *A-pang-pu* und seine Brüder waren alle von Natur beschränkt. ... Aber (*I-tši*)*-ni-ši-tu* war von einem Geisterhauch berührt worden, darum besaß er die Fähigkeit, Wind und Regen herbeizurufen. Er heiratete zwei Frauen. Es heißt, daß die eine die Tochter des Sommergottes und die andere die Tochter des Wintergottes gewesen sei. Eine von ihnen gebar vier Söhne. Ein Sohn verwandelte sich in einen weißen Schwan. ... Dieser Bericht ist zwar verschieden von den anderen, aber darin, daß die T'u-küe Nachkommen von einer Wölfin seien, stimmen sie überein.»

Der Name *A-si-na*,[9] den alle Mitglieder des herrschenden Geschlechtes trugen,[10] muß nach dem eben mitgeteilten Zusammenhang ursprünglich ‹Wolf› bedeutet haben, obwohl es sicher dem Wort *arslan* entspricht, mit dem man nach der Südausbreitung der Türken den Löwen bezeichnete,[11] und obwohl der Befehlshaber der Leibwache bei ihnen nicht *arslan-kagan*, sondern *büri-kagan* hieß.[12] Man muß wörtlich nehmen, was ein Kagan auf einer Inschrift am Orchon sagt: «Meines Vaters, des Kagans, Heer (war) gleich Wölfen, und seine Feinde (waren) gleich Schafen»;[13] auch daß der Gesang des Türkenvolkes dem Heulen der Wölfe glich, muß man als echte Überlieferung betrachten.[14]

7 Das sind meines Erachtens die Ahnen der *on-ogur*, der ‹zehn Ogur›. Vgl. Ed. Chavannes, a.O. 34.

8 Es war eher eine Standarte, und nicht eine Flagge, wie Liu Mau-tsai übersetzt. Vgl. Ed. Chavannes, a.O. 220 A. 3: «... Les *Tou-kiue* ornaient d'une tête de loup en or le sommet de leur étandards et de leurs guidons; les gardes du corps s'appelaient *fou-li* (= *büri* en turc), ce qui signifie aussi «loup» en chinois, ainsi le souvenir qu'ils sont à l'origine issus d'une louve ne se perd pas» (*Pei-che* ch. 49 p. 2 $r^0$).»

9 Zuletzt P. A. Boodberg, Harv. Journ. of As. St. 1, 1936. 167ff. Vgl. auch Ed. Chavannes, a.O. 240. W. Bang, Keleti Szemle 17, 1918, 127. Z. Gombocz, Mém. Soc. Finno-Ougr. 30, 1912, 110. J. Marquart, SB Berlin 1912, 494.

10 Ed. Chavannes, Documents 316 (Register); ebd., Notes additionelles 97 (Register).

11 Kitāb-i Dede Quorqud, 8. Erzählung = H. Namik, in: Körösi Csoma Archivum 2, 1926, 132. – Vgl. Menandros, Exc. leg. 1, 204. De Boor: «... ἐν ὀκτὼ γὰρ μοίραις διεδάσαντο τὰ ἐκείνῃ ἅπαντα, οἷς γε τοῦ φύλου τῶν Τούρκων ἔλαχε προεστάναι: Ἀρσίλας δὲ ὄνομα τῷ παλαιτέρῳ μονάρχῳ Τούρκων.» Unter dem ‹rangälteren› Herrscher verstehe ich den von *zweien*, und nicht den rangältesten der Herrscher der acht Stammesabteilungen, wie man gemeinhin annimmt.

12 J. Marquart, Die Chronologie d. alttürkischen Inschriften, Leipzig 1898, 110f.

13 V. Thomsen, ZDMG. 78 (N.F. Bd. 3), 1924, 127.

14 W. Radloff, Das Kudatku Bilik 1, p. LXI. Vgl. A. Hodinka, Die ungarischen Beziehungen der russischen Jahrbücher (ung.), Budapest 1916, 59: Im J. 1099 führt Bonjak, der Fürst der Komanen, einen Kriegszug gegen die Ungarn. Als es Mitternacht wurde, stand Bonjak auf, ent-

Eine interessante Variante bietet die Ursprungstradition der Uiguren.[15] «Ihre Sprache ist dieselbe wie die der *Hiung-nu,* sie unterscheidet sich aber ein wenig von derselben. Einige sagen, daß die Vorfahren der Kao-kü von einem Enkel einer Tochter aus dem Hause der *Hiung-nu* abstammen. Man erzählt, der *Šan-yü* der *Hiung-nu* habe zwei Töchter gehabt, die so schön waren, daß er sie niemandem zur Frau geben wollte. Er baute daher weit von der Residenz ein hohes Gebäude, in dem er sie Gott weihte. Nach drei Jahren kam ein alter Wolf, mit dem die jüngere Tochter eine Ehe einging. Ihre Nachkommenschaft vermehrte sich und bildete das Volk der *Kao-kü.* Aus diesem Grunde lieben die *Kao-kü* getragene Gesänge, die dem Heulen des Wolfes ähnlich sind.»

Die Abstammung von der Wölfin wurde teils des hohen Prestiges wegen, das das türkische Großreich im 6.–8. Jh. n. Chr. in Nordasien genoß, weit verbreitet,[16] aber man darf nicht vergessen, daß derselbe Typus des Ursprungsmythos bei den Nachbarn Chinas schon seit dem 8. Jh. v. Chr. belegbar ist, wenn auch mit anderen Raubtier-Ahnen.[17] Die Entstehung einer Nation oder einer Dynastie wurde im archaischen Denken stets mythisch begründet – entweder durch Erzählung von der Ausrottung eines alten Volkstums bzw. einer Dynastie, von der nur das ausgesetzte Kind übrigbleibt, oder aber durch die Sage von einem tyrannischen Vater, der die Geburt des Kindes verhindern will, wie im Falle Roms Tarchetins, der Albanerkönig, der seine Tochter in einen hohen Turm einschließen läßt und sie der Gottheit weiht (Plut. *Rom.* 2,4–8).

Während wir bei den hunnischen Vielfraß-Darstellungen und bei den ugrischen *mos-chum-* und *por-chum-*Geschichten (s. S. 146f.) jeweils zwei Ahnen einer Doppelorganisation feststellen können, ist bei den mongolischen und türkischen Abkömmlingen der Wölfin nur von *einem* Urvater die Rede. Doch verkündet ein uigurischer Herrscher auf seiner Inschrift,[18] daß im Anfang nur Himmel und Erde da waren, deren Söhne seine Ahnherren Istämi Kagan und Bumin Kagan gewesen seien, die sich über die Menschensöhne erhoben hätten. Nun wissen wir, daß Istämi und Bumin im 6. Jahrhundert die Oberhäupter der Doppelorganisation der Türken, Herrscher der Ost- und Westhälfte ihres Reiches, waren; der *eine* Sohn der Wölfin steht also nur für die ‹göttliche› Hälfte des zweigeteilten Volkes.

Andererseits ist es auch interessant, daß die angeführte kosmogonische Verkündung des Kagans, die ihn etwa wie die persischen Großkönige als Weltaufseher im Stil des Mithras vorstellt und ihn auch in polemischem Parallelismus

fernte sich von seinem Heer und fing an, wie ein Wolf zu heulen. Ein Wolf antwortete und nachher viele Wölfe. Als Bonjak zurückkam, sagte er dem Davyd: Morgen werden wir siegreich sein gegen die Ungarn.»

15 *Pei-ši* Kap. 99, bei W. Radloff, Das Kudatku Bilik 1, p. LXI (nach Bičurin).

16 Vgl. J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, 47. Ders., Über das Volkstum der Komanen (Abh. Göttingen N.F. 13 Nr. 1, 1914) 70 A.

17 M. Granet, RA. 1920, 327f. B. Laufer, Jade. A Study in Chinese Archeology and Religion (Field Museum of Natural History Publication 154), Chicago 1912, 182f. W. Eberhard, Zschr. f. Ethnol. 63, 1931, 49f. –B. Schindler, Hirth Anniversary Vol. 1920, 334. – Die Varianten der Sage in den Volkserzählungen und die Rolle der ‹Wolfshelden› in Nordasien wollen wir nicht behandeln. Vgl. z. B. G. N. Potanin, Plemeni i pok. 155. – W. Radloff, Proben 1, 372ff.; 4, 358ff.; 5, 250. 316. usw.

18 V. Thomsen, ZDMG. 78 (N.F. Bd. 3) 1924, 121ff.



neben den chinesischen Himmelssohn setzt, den Mythos der Wölfin ausschaltet. Dies bedeutet aber gar nicht, daß das Totemtier des Herrscherhauses im Verschwinden begriffen war. Im Gegenteil, wir wissen von Rašid ed-din,[19] wie streng die totemistische Grundlage der türkischen Gesellschaftsorganisation damals noch gewesen ist. Er beschreibt dies bei den Oguz-Türken folgendermaßen: «... *Kün Chan* genehmigte diese Rede und *Igit Irkyt Chodša* beschäftigte sich mit der Ordnung dieser Angelegenheit. Und nachdem (schon) den sechs Söhnen die Beinamen *Buzuk* und *Učuk* bestimmt und der rechte und linke Flügel des Heeres ihnen zugeeignet worden, hat er neuerdings Bei- und Zuname, Tamga und Zeichen eines jeden von ihren Kindern bestimmt und festgesetzt. Und jedem von diesen vierundzwanzig Stämmen hat man ein Tier zugeeignet, das ihr *Ongon* sei; die Ableitung dieses Wortes ist von *ynak,* d. h. in türkischer Sprache ‹gesegnet›. ... Und die Sitte ist die, daß alles (Getier) was das *Ongon* eines Stammes ist, da sie es zum Losen um die Segnung bestimmt haben, sie weder verfolgen, noch bedrängen, oder sein Fleisch genießen. Und bis auf die neueste Zeit besteht diese Weise noch, und ein jeder aus jenen Völkern kennt sein *Ongon.*» «Ebenso bestimmte er, daß zur Zeit von Festessen und Mahlzeiten gewisse Fleischteile für jeden Stamm festgesetzt wurden, damit in jedem Lande und an jedem Orte zur Festzeit der Anteil eines jeden feststehe und das Festessen nicht Zank und Sorgen veranlasse.» Auch der Staat der türkischen Kara-Kirgisen war in zwei Hälften eingeteilt und hatte Abteilungen mit Totems,[20] aber schon die 24 führenden Würdenträger des Hiung-nu-Reiches,[21] verteilt auf solche «der rechten Seite» und solche der «linken Seite», weisen auf das nämliche System hin. Die Stadtkultur des europäischen Südens, in deren stets wachsenden Ausstrahlungsbereich die Latiner vom Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. an gerieten, hat eine ähnliche Organisationsform bei ihnen teils übertüncht, teils verdrängt, so daß sich nur wenige Spuren davon in die historische Zeit hinüberretten konnten. Aber sie genügen doch, um wenigstens die Existenz solcher Strukturformen bei ihnen zu erweisen. Ein solches Überbleibsel, die sakrale Mahlzeit beim Stammesfest, haben wir früher bereits erörtert;[22] ihre Funktion wird jedoch unten bei der Behandlung der zwei Organisationshälften in Rom noch eindeutiger geklärt werden.

## 2. Die Wölfin als Nährmutter des Urkönigs

Die Latiner brachten ihre Stammeseinrichtungen mit sich nach Italien. Die Stammesabteilungen hatten zwar ihre Sonderrolle, aber nur als Teile des Ganzen; die Absonderung und das Stadtwerden erfolgten teils als Konsequenz der kontinuierlichen Bindung an eine Siedlungsstätte, teils waren sie eine Folge der etruskischen Herrschaft, da die Eroberer die Urbanisierung der latinischen Gemeinden erzwangen. Reste der vorstädtischen Grundlagen sind aber noch faßbar geblieben, z. B. die uns jetzt interessierende soziale Gliederung nach theriomorphen Ahnen.

19 Übers. v. Salemann bei W. Radloff, Das Kudatku Bilik 1, S. XXIIIf.

20 Th. Houtsma, WZ Morg. 2, 1888, 220ff. Kai Donner, Journ. Soc. Finno-Ougr. 40, 1930, 23f.

21 J. J. De Groot, a.O. 1, 55.

22 ERL 10ff.

Das Beispiel der Türken hat uns gezeigt, daß die tiergestaltigen Urahnen der einzelnen Abteilungen des Volkes von dem theriomorphen Ahnherrn der Herrschersippe verschieden sein konnten.

Daß der erste mythische König von Alba Longa, *Silvius, natus in silvis,* ein ausgesetztes Kind war, dessen Jugendgeschichte die Züge der römischen Ursprungstheologie aufwies, habe ich schon früher vermutet;[23] es ist nicht unwahrscheinlich, daß sein Mythos auch von einer theriomorphen Nährmutter erzählte und daß diese eine Wölfin war. Sicher war dies der Fall in dem zweiten Vorort des Latinerbundes, Lavinium, wie ich zeigen konnte.[24] Von den alten Vororten könnte also dieser Mythos auf Rom übertragen worden sein, wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, daß das Stammes-Dreißigstel, das am Tiberknie angesiedelt wurde, schon früher die Wölfin-Urmutter als mythische Ahnherrin besaß.

Etwas weiter hilft uns die Betrachtung der Monumente: Nach dem plötzlichen Zusammenbruch der Etruskerherrschaft in Latium erhob sich das alte Stammesbewußtsein zu neuer Kraft, aber auch das Bewußtsein eines neuen Eigenlebens in den einzelnen Städten. Aus dieser Zeit wird die Statuengruppe der Wildsau mit den dreißig Ferkeln, die mit göttlicher Fügung den Urkönig nach Alba geführt hatte, auf dem Marktplatz der Bundeshauptstadt Lavinium stammen, wie auch die Kultbilder des neu belebten Kultes der *Lares grundules* in den Einzelstädten;[25] aus derselben Epoche dürfte jedoch auch die Statuengruppe herrühren, die das Totemtier von Lavinium mit seinem Vogel-Helfer, also die Wölfin und den Adler, im Wettstreit mit dem Tiersymbol der benachbarten *Rutuli,* dem Fuchs, am Forum von Lavinium zeigte.[26] Ebenfalls aus dieser Zeit müssen meines Erachtens die Bronzewölfe in Rom stammen. Denn es waren mehrere von ihnen da.[27] Eine bronzene Wölfin stand am Hang des Palatins, unter dem *ficus Ruminalis* bei der Luperkalhöhle. Diese hatte ursprünglich nicht die Zwillinge unter sich; man fügte sie erst 296 v. Chr. hinzu[28]. Dionysios von Halikarnass (I 79,8) nennt die ganze

[23] ERL 239 A. 1. [24] ERL 277f. [25] ERL 271ff.

[26] ERL 277f.

[27] Liv. XXII 1,12: *et per idem tempus* (217 v. Chr.) *Romae signum Martis Appia via ac simulacra luporum sudasse.* Da es ausgeschlossen ist, daß das erwähnte Marsbild durch *mehrere* Wölfe begleitet war – der Panzer der Augustusstatue von Primaporta bezeugt die Möglichkeit, daß *ein* Wolf einer Marsstatue beigegeben wurde –, so muß man sich die *simulacra luporum* als Einzelstatuen an verschiedenen Standorten vorstellen, dies um so mehr, als die Ausdrücke *signum* und *simulacra* die Trennung sichern.

[28] Liv. X 23,11–12: *Eodem anno Cn. et Q. Ogulnii aediles curules aliquot faeneratoribus diem dixerunt; quorum bonis multatis ex eo, quod in publicum redactum est, ... et ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt etc.* Aus dem Text geht klar hervor, daß die Kinder unter eine bestehende Statue gesetzt worden sind; J. Carcopino, La louve du Capitole (Extr. du Bull. de l'Assoc. G. Budé) Paris 1925, 21ff. hat dies gegen O. Bayet und andere ältere Forscher vergebens geleugnet. Richtig neuerdings wieder E. Simon, bei W. Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom $2^4$, Tübingen 1966, 277ff., 280. F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 112 läßt die Frage offen. Der obige Sachverhalt erledigt auch die Annahme, daß die römischen Münzen des 1. Punischen Krieges die «Ogulniergruppe» darstellen: diese Didrachmen sind mit einer vollständig neuen, die drei Figuren zu einer harmonischen Gesamtkonzeption zusammenfassenden Schöpfung (Taf. 7,5–8) geschmückt.



Gruppe ein archaisches Werk (χαλκᾶ ποιήματα παλαιᾶς ἐργασίας), was für die Wölfin sicher richtig ist.[29] Dann kennen wir das Bild einer zweiten Wölfin, das nie durch die Hinzufügung der Zwillinge verändert worden ist, von einem Denar der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts der Republik (Taf. 7,1–4).[30] Das Bildwerk, das auf diesem Denar des P. Satrienus reproduziert worden ist, kennzeichnet – wie wir sahen – nicht die mütterliche Sorge, sondern die Agressivität des kraftstrotzenden Räubers; die betont vollen Euter bezeugen jedoch, daß es sich um die *lupa* als Symboltier des Römertums handelt. Die naturgetreue Modellierung des Körpers und der Muskulatur der Beine, die freie Bewegung der Tatzen deuten auf ein Werk des späten 5. oder des 4. Jhs. v. Chr. hin.

Nun kennt ein jeder Leser eine dritte archaische Wölfin, die ursprünglich allein stand, ein großartig abschreckendes Symbol des archaischen Kämpfertums der Römer: die *lupa Capitolina* (Taf. 8). «Selten sind die lauernde Wachsamkeit und die drohende Abwehrbereitschaft eines Raubtiers so meisterhaft zum Ausdruck gebracht worden wie hier, – so treffend und packend, daß man erst beim näheren Hinsehen der spröden Formen gewahr wird, die das Werk kennzeichnen.»[31] Doch erweisen wiederum die von Milch geschwellten Zitzen, daß es sich dabei um die Urmutter der Römer – abgeschwächt zur Nährmutter der Gründer-Heroen – handelt.[32] Die Forschung datiert heute dieses ehrwürdige Werk im allgemeinen in das zweite Viertel des 5. Jhs. v. Chr.,[33] aber wir möchten ihre Entstehung eher in die ersten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts der Republik setzen:[34] Die hieratisch-schablonenhafte, eher zeichnerische Wiedergabe der zottigen Fellhaare ist ein Überbleibsel aus der orientalisierenden Epoche der etruskischen Kunst, und die lebensvollen Details des Kopfes sind keine Überraschung nach der Entdeckung der Kunstwerke «aus der Schule des Vulca».

J. Carcopino hat in einer wundervoll geschriebenen Abhandlung[35] nachgewiesen, daß die Beschädigungen des Körpers der Wölfin wie auch die Erhaltung ihres Standbildes sich am besten erklären lassen, wenn wir sie mit der *lupa* identifizieren,

[29] Die Bronzegruppe erhielt am Comitium einen neuen Standort an der *ficus Ruminalis*; ihre Versetzung auf das Forum wurde durch eine salbungsvolle Fiktion einer Wundertat des Attus Navius unter Tarquinius Priscus zugeschrieben; vgl. Plin. *n.h.* XV 18,77. So viel geht aus dieser *pia fraus* hervor, daß die Wölfin hier keine neuere Schöpfung war; unter Maxentius erhielt die Gruppe eine neue Basis; vgl. J. Carcopino, a.O. 30f.

[30] H. A. Grueber, BMCRep. 1, 1910, 392ff.

[31] Th. Kraus, Propylaeen-Kunstgeschichte 2, Berlin 1967, 19.

[32] Es ist mir unverständlich, daß hervorragende Forscher dieses Kunstwerk nicht als sicheres Zeugnis für die Existenz des Mythos heranziehen wollen; dies geschieht im Banne der Theorie des literarischen Einflusses aus Griechenland. So E. Petersen, Klio 8, 1908, 440ff.; 9, 1909, 29ff. J. B. Carter bei Roscher 4, 171ff. W. Hoffmann, Rom und die griechische Welt (Philol. Suppl. 27,1) 1943, 115. A. Rosenberg, RE 1A, 1080ff. und sehr viele andere Gelehrte. S. u. S. 107.

[33] Zur Datierung vgl. unter anderen: G. Q. Giglioli, NSc. 1919, 33 A. 5. Antike Denkmäler III 5, 1926, 57. A. Rumpf, RE 9 A, 1225 Z. 18ff. J. Carcopino, a.O. 20ff. F. Matz, Studies presented to D. M. Robinson 1, St. Louis 1951, 754ff. (Lit.). P. J. Riis, 13. Entretien, Vandoeuvres 1966 (1967), 90f. H. Siebenhühner, Das Kapitol in Rom, München 1954, 39f. E. Simon, bei W. Helbig, Führer durch die öff. Samml. klass. Altert. in Rom, $2^4$, Tübingen 1966, 277ff. Th. Kraus, a.O. 19f. und 151. Schefold, «Provincialia», Festschr. f. R. Laur-Belart, Basel-Stuttgart, o. J. 428f.

[34] So auch M. Santangelo, Musei e monumenti etruschi, Novara 1960, 42.

[35] a.O. 34ff.

die 65 v. Chr. am kapitolinischen Hügel vom Blitz getroffen und deswegen rituell vergraben wurde. Wenn dies neuerdings in Zweifel gezogen worden ist,[36] so darum, weil 65 v. Chr. auch die Figuren der Zwillinge vom Blitz getroffen worden sein sollen, während die erhaltene Wölfin keine Beziehung zu ihnen aufweist. Da wir aber sahen, daß auch bei der *lupa* am Lupercal die Kinder nur nachträglich hinzugefügt worden sind und auch die Wölfin des Satrienus-Denars ohne sie abgebildet ist, so ist der Schluß naheliegend, daß die uns erhaltene Wölfin am Kapitol gleichfalls erst allein dastand und die Säuglinge erst nachträglich unter sie gesetzt worden sind. Dieses gewaltige, dämonische Tier gehört nicht der ästhetisierenden Kunstmythologie der in der mittleren Republik in Rom eingebürgerten griechischen Klassik an, sondern der altertümlichen religiösen Schicht, die uns jetzt aus dem rückständigen Norden Eurasiens bekannt geworden ist.

### 3. Ahnentier, Volksname und Standarte

Wie bei dem urgischen Vielfraßvolk (o. S. 37ff.) und dem türkischen Volk der *Kunu*, ‹Vielfraß›-Hunnen, sind auch bei den westlichen Indogermanen und ihren Nachbarn genügend Beispiele bekannt, wo der theriomorphe Ahnherr (oder eine Urahnin) einer Völkerschaft den Namen gab. So die *saka haumavarka*, die skythischen ‹Hauma-Wölfe›,[37] deren Ahne der skythische Urkönig Λύκος gewesen sein dürfte, dessen Name wohl die Übersetzung einer einheimischen Wolfsbezeichnung ins Griechische ist.[38] Ich habe bereits einmal nachgewiesen,[39] daß jenes ‹erste Wesen› in Tiergestalt nicht nur Stammesvater und Urkönig war, sondern auch der numinöse Anführer des betreffenden Volkes in seine neue Heimat, wobei die verschiedensten Ahnentiere in dieser Rolle erscheinen.

Hierher gehört das ‹Hahnenvolk› der Karer (Plut. *Artox.* 10,3): πίπτει δ' ὁ Κῦρος ... Καρὸς ἀνθρώπου πατάξαντος, ᾧ γέρας ἔδωκε τῆς πράξεως ταύτης ὁ βασιλεὺς ἀλεκτρυόνα χρυσοῦν ἐπὶ δόρατος ἀεὶ πρὸ τῆς τάξεως ἐν ταῖς στρατείαις κομίζειν· καὶ γὰρ αὐτοὺς τοὺς Κᾶρας ἀλεκτρυόνας οἱ Πέρσαι διὰ τοὺς λόφους οἷς κοσμοῦσι τὰ κράνη προσηγόρευον. Natürlich haben nicht die Perser den Karern den Hahnenkamm ihrer Helme aufgebürdet, sondern dieser war durch ihre eigene Ursprungstradition bedingt.

Eine ganz ähnliche Erscheinung ist bekanntlich bei dem Specht-Volk der Picenter belegt.[40] Strabo erzählt (V 4,2 = p. 240 C): ὥρμηνται δ' ἐκ τῆς Σαβίνης οἱ Πικεντῖνοι, δρυοκολάπτου τὴν ὁδὸν ἡγησαμένου τοῖς ἀρχηγέταις, ἀφ' οὗ καὶ τοὔνομα· πῖκον γὰρ τὸν ὄρνιν τοῦτον ὀνομάζουσι, καὶ νομίζουσιν Ἄρεως ἱερόν.

36 Z.B. von H. Kähler, Rom und seine Welt 1, München 1960, 47. E. Simon a.O. u.a.m.

37 Vgl. S. Wikander, Der arische Männerbund, Uppsala 1938, 64ff.

38 So schon M. Vasmer, Reallex. d. Vorgeschichte 12, 236.

39 AA. 46, 1931, 393ff. Bestätigend dazu R. Merkelbach in: Studi in onore di U. E. Paoli, Firenze 1955, 513ff. über die Picenter und analoge Fälle. Vgl. auch G. Binder, a.O. 45ff.

40 R. Merkelbach, a.O. mit Lit. O. Szemerényi, The name of the Picentes (Festschr. f. Harri Meier, München 1971, 531–544) hat mit einer reichen Bibliographie und einer überzeugenden Dokumentation erwiesen, daß – entgegen der Auffassung der alten und der neuen Forschung – das Wort *Picentes* nicht auf *picus*, sondern auf *Picenum* zurückzuführen ist. Nun spielte aber bei der Übertragung dieses Ursprungsmythos auf neue Organisationen die Volksetymologie eine



Daß die Picenter eine Spechtfahne hatten, bestätigt Festus (Paul. Fest. 235,16 L.): *Picena regio ... dicta, quod Sabini cum Asculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederat.*

Ein anderer, oft angeführter Fall ist der des Wolfsvolkes der *Hirpini*. Paul. Fest. p. 93. L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere.* Diese *Hirpini* sind in historischer Zeit im Süden Italiens zu finden, aber sie gehörten zu demselben Volkstum wie die *Hirpi Sorani*, die ‹Wölfe› des Apollo Soranus, deren Sitten uns vor allem aus dem Vergil-Kommentar des Servius[41] bekannt sind. Sie stimmen auffallend überein, sowohl in der mythologischen Begründung wie in religiösen Obliegenheiten, mit den Bräuchen und Riten der Geheimbünde, auf die wir noch zurückkommen:

1. Wie die *Hirpini*[42] hatten auch die *Hirpi Sorani* eine Höhle, die dem mit *Dispater* identifizierten *Soranus* geweiht war. Den Wölfen, die sich dorthin flüchteten, waren die seuchebringenden Ausdünstungen, welche die Menschen gefährdet haben sollen, nicht schädlich; sie war sicherlich einst der Unterschlupf der zweifüßigen Wölfe, denen der Gott befahl, *lupos imitari.*

2. Das *exta de igni rapere*, das die *Hirpi* als ‹Wölfe› vollbrachten, scheint mir wie das *rapto vivere* als Vorschrift des Gottes mit den Lebensregeln der Geheimbünde zusammenzuhängen, die wir in Nordostasien, in Iran, in Sparta und sonst gut belegen können. Leider wissen wir nichts darüber, was der Raub der *exta* mit dem Feuerordal am Jahresfest zu tun hatte; *exta ter innocuos laetum portasse per ignes* steht bei Silius Italicus (5,175ff.).

3. Das Laufen über die brennenden Holzscheite durch die gottbesessenen *Hirpi* am Jahresfest erinnert an das Streichen über das glühende Metall bei Iraniern und Altaiern; es fehlt uns aber sowohl die Kenntnis des rituellen Zusammenhangs als auch die mythische Begründung, um Genaueres feststellen zu können.[43] Vergil[44]

große Rolle, und auf eine solche unwissenschaftliche Spekulation ist die picentinische Version der in Rede stehenden uralten und höchst erneuerungsfähigen mythischen Formprägung gegründet. Das hohe Alter und die große Lebensfähigkeit des mythischen ‹Lehrsatzes› (so könnte man – glaube ich – dieses Schema bezeichnen) werden durch die linguistische Feststellung nicht berührt.

41 Serv. *Aen.* 11,785, zitiert u. S. 145.

42 Plin. *n.h.* II 93,207–8: *spiritus letales ... alicubi volucribus tantum, ut Soracte vicino urbi tractum ... item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur.*

43 Plin. *n.h.* VII 2,19: *Haut procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi. hae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent.* Strab. V 2,9 (p. 226 C), der die *Hirpi* irrtümlich mit dem Kult der *Feronia* verbindet: ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστίν, ὁμώνυμος ἐπιχωρίᾳ τινὶ δαίμονι τιμωμένῃ σφόδρα ὑπὸ τῶν περιοίκων, ἧς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον. γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακιὰν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἣ συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θέας. Solin. 2,26 (aus Plinius). – Vgl. auch W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2[2], 1905, 318ff. F. Altheim, History of Roman Religion, London 1937, 212.262. W. F. Otto, RE 8, 1933ff. mit weiterer Lit. E.C.H. Smits, Faunus, Utrecht 1964, 86.

44 *Aen.* 11,784ff. Er faßt den Kult als etruskisch auf, worin ihm W. Schulze und W. F. Otto folgen. Die große Frage ist in solchen Fällen immer, ob die kleinasiatischen Eroberer oder die mit ihnen verschmolzene Masse der Villanova-Leute Träger dieses Kultes gewesen sind.

erkannte bei den *Hirpi* den ursprünglich kriegerischen Hintergrund ihrer Gemeinschaft: ... *et superos Arruns sic voce precatur: / «summe deum, sancti custos Soractis Apollo, / quem primi colimus, cui pineus ardor acervo / pascitur et medium freti pietate per ignem / cultores multa premimus vestigia pruna; / da, pater, hoc nostris aboleri dedecus armis, / omnipotens* ...» Und nicht zufällig vergleicht er den ‹Wolf› Arruns mit dem Raubtier, das nachzuahmen er sich verpflichtete:[45] *ac velut ille, prius quam tela inimica sequantur, / continuo in montis sese avius abdidit altos, / occiso pastore lupus magnove iuvenco, / conscius audacis facti, caudamque remulcens / subiecit pavitantem utero silvasque petivit / haud secus ex oculis se turbidus abstulit Arruns.* ... Aber in der augusteischen Zeit war dieser Ritus der *Hirpi* nur mehr ein verkümmerter Restbestand uralter Lebensformen; die *familiae paucae,* die die geheime Technik des Feuertretens noch hüteten, traten nur am Jahresfest als Gaukler auf. Um so interessanter ist ihre ursprüngliche Rolle.

Man sieht, daß nicht nur ganze Völker sich die Wolfsnatur und ihre mythische Begründung zu eigen machten, sondern auch kriegerische Bruderschaften, wie die *börü,* die Wolfs-Krieger der türkischen Herrscher, deren Kommandant ‹Wolfs-Fürst› hieß.[46] Die jungen Elitekrieger der Indoiranier, die *marya,* hießen auch *vahrka* ~ *gurg,* ‹Wolf›.[47] Stig Wikander[48] wies darauf hin, daß nicht nur der Gott Rudra als fellbekleideter Jäger und Wildmann gedacht wurde, sondern daß seine alten Doppelgänger *Bhava* und *Sarva* in Gestalt von reißenden Wölfen durch den Wald jagten und daß er, wie Wodan bei den Germanen, der Anführer des ‹Wilden Heeres› war. In der Tat sprechen die Yašts des Avesta von zweifüßigen Wölfen, die morden und zaubern[49] und in denen zweifellos Werwolf-Verbände zu erblicken sind.

Für Skandinavien hat O. Höfler[50] nachgewiesen, daß auch kleine Schwurbrüderschaften mit Tiervermummung einen Tiernamen trugen und, obwohl nicht blutsverwandt, einen gemeinsamen Tier-Urvater zu haben wähnten. Und er hat auch betont, daß die Verehrung dieses theriomorphen himmlischen Schutzpatrons zu den typischen Wesenszügen derartiger Verbände gehörte.

Sehr deutliche Spuren solcher Schwurbrüderschaften erlesener Krieger im Zeichen der Raubtierverwandlung sind im nordgermanischen Kreise nachgewiesen worden; wir zitieren drei Beispiele dafür:

1. «Das berühmte Heldengeschlecht der Ylfingen oder Wylfingen (‹Wölflinge›) war nach einem Ulf (‹Wolf›) benannt, und Helgi Hundingstöter, der ihm angehört,

45 Ebd. 809ff. Servius zu v. 785: *Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.*

46 Liu Mau Tsai, a.O. 9. Vgl. auch den mythischen ‹Wolfsfürsten› bei M. A. Castrén, Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, St. Petersburg 1857, 230ff.

47 G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran, Köln-Opladen 1969, 11ff.

48 S. Wikander, Der arische Männerbund, Uppsala 1938, 73.

49 Vgl. G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala Univ. Årsskrift 1938: 6) 319f. 328ff. 343f. S. Wikander, a.O. 64ff. – Über das Wolfsopfer an Ahriman vgl. C. Clemen, Griechische und lateinische Nachrichten über die persische Religion (RVV 17, 1) 1920, 158ff. E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, Paris 1929, 74f. Ders., Le Monde oriental 26–27, 1932–33, 209f. Ders., JAsiat. 214, 1929, 287ff.

50 O. Höfler, Die Trelleborg auf Seeland und der Runenstein von Rök (AnzWien 1948) 9ff.



spielt offenbar darauf an, wenn er sich einmal als ‹grauen Wolf› bezeichnet. Da der Name Wylfinge an die bei Tacitus *Lemovii,* im agr. Widsidsliede *Glomman,* ‹Beller, Wölfe› ... genannte Völkerschaft erinnert und ihre Wohnsitze in derselben Gegend zu suchen sind, an der Küste der Ostsee, nämlich zwischen Rugiern und Sachsen, so sind sie offenbar mit den *Glomman* identisch, ja man darf in den gotischen Wölfingen, denen erlauchte Helden wie Hildebrand, Wolfhart und Alphart angehören, mit Much die versprengten Reste dieser ursprünglich westgermanischen Wölfinge sehen.[51] *Ulfhednar* (Wolfspelze) sind durch altnordische Quellen als Kerntruppe des Königs *Harald Harfagris* auf dessen Königsschiff bei der Schlacht im Hafrsford (872) bezeugt.» «Als feste Institution sind Zwölfergruppen im Heerwesen Skandinaviens bis ins 14. Jahrhundert nachweisbar.» «Als letzter Parallelbeleg sei ... ein schwedischer Beleg beigebracht: In Mittelschweden bestand bis zum 19. Jahrhundert ein Schwurverband von jungen Leuten, dem jeweils nur zwölf Mann angehören durften, deren oberster als ‹König› (Kung) bezeichnet wurde. Die *Oejabus(s)ar – busse* bedeutet u.a. ‹verkleideter Mensch› und ‹Wolf› – trugen Fellkleider mit nach außen gekehrtem Pelz, traten zu Zeiten maskiert auf (eine entsprechende Jungmannschaft im Nachbarbezirk nannte sich *Vestermo vargar,* d.h. Wölfe von Vestermo) und zeigen auch sonst eine Reihe von Strukturmerkmalen, die auf sehr alte Zusammenhänge weisen. Auch sie hatten übrigens ihren Schlupfwinkel in einer Ringwallanlage auf einer Insel im Hjälmarsee. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß ihnen die Volkstradition einen – offenbar mythischen – gemeinsamen ‹Vater› (*Bussfar*) zuschrieb, obwohl sie ja Schwurbrüder, nicht leibliche Brüder waren.»[52]

2. Ein Verband von germanischen ‹Ziegenböcken› wurde von Kaiser Konstantin in die römische Armee eingegliedert und hat an dem Sieg am Ponte Molle entscheidenden Anteil gehabt. Diese *cornuti* trugen Bockshörner auf ihren Helmen und hatten einen halbmondförmigen Stangenaufsatz mit zwei Bocksköpfen als Standarte.[53] Ziegenböcke, *creppi,* waren auch die Luperker.

3. Eine langobardische Gemeinschaft von Elitekriegern hieß *Vinnili,* ‹wütende, tolle Hunde›; Paulus Diaconus nennt sie *cynocephali,* ‹Hundsköpfe›. Wie O. Höfler gezeigt hat, lebten Hundsname und Hundsrachen-Kopftracht bei den Veroneser Fürsten von Scala weiter.[54] Überbleibsel solcher Kampf-Brüderschaften sind längst im Maskentreiben zum Neujahrsbeginn erkannt worden.[55] Im alten Italien sind solche einst für den Krieg bestimmte Männerbünde entweder verschwunden oder

51 M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935, 50. – Die oft abgebildete Schwertscheide von Gutenstein (z.B. bei A. v. Scheltema, Die Kunst unserer Vorzeit, Leipzig 1936, Taf. 26 = Brauchtum und Sinnbild 1940, Taf. 12, 3 etc.) zeigt einen Krieger mit Wolfskopf. Über die englischen Wulfingas vgl. K. Hauck, Jhb. f. fränk. Landesk. 14, 1954, 50ff. – Vgl. noch o. S. 35 über die Berserker.

52 O. Höfler, AnzWien 1948, 20.

53 Verf., Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

54 O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, Frankfurt 1934, 62f. Ders. in: Brauchtum und Sinnbild, E. Fehrle z. 60. Geb. gewidmet, 1940, 101ff.

55 Näheres bei K. Meuli, Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens 5, 1952/3, 1818f. H. G. Wackernagel, Der Trinkelstierkrieg vom J. 1550 (S.A. a. d. Schw. Arch. f. Volksk. 35, 1936, Heft 1) u.a.

aber zu Kultgenossenschaften umgestaltet worden und im Sakralwesen erhalten geblieben, wie die Salier, die Luperker und der Kultverband der iguvinischen *fratres Atiedii*. Für die Arvalbrüder ist es direkt überliefert, daß sie ursprünglich eine fiktive Blutsbrüderschaft gewesen sind (Gell. VII 7,8), und wir werden die charakteristischen Züge eines Geheimbundes bei den Luperkern unten noch aufweisen.

In der türkischen Ursprungssage heißt es, daß die Türken auf die Spitzen ihrer Fahnenstangen einen goldenen Wolfskopf setzten, um an ihre Abstammung von der Wölfin zu erinnern.[56] Einige italische Analogien dazu haben wir schon genannt.

Wir wissen nun, daß diese Tierstandarte den tiergestaltigen Urahnen darstellte, der das Volk im Kriege anführte und es als Jagdtier in die neue Heimat geleitet hatte – ebenso wie die weiße Wildsau den latinischen Urkönig nach Alba Longa brachte.[57]

Wie diese einfache und altertümliche mythische Daseinsbegründung in Indien bis zur Unkenntlichkeit ritualisiert und zum Zeremoniell geworden ist, zeigt der Fall des königlichen Pferdeopfers, des *aśvamedha*.[58] Seine religiöse Begründung ist eine Kosmogonie: Der Weltschöpfer schwitzt – das spirituelle Schwitzen der Brahmanen kommt aus diesem Schamanentanz –,[59] und durch die enorme Anstrengung fällt eines seiner Augen vom Himmel herunter und wird am Erdboden ein Pferd. Daher läßt der König ein makelloses Pferd mit den Farbflecken suchen, die insgesamt die Farben und Form eines Auges ausmachen, und läßt es für ein Jahr frei; ihm folgen vier Kompanien junger Adliger, die symbolisch die vier Heere der vier Weltgegenden repräsentieren. Wenn jemand das Tier an der freien Bewegung hindert, schlagen die Gefolgsleute zu, aber alles ist diplomatisch vorbereitet, um Reibungen mit Nachbarstaaten zu vermeiden; nach einem Jahr freien Herumirrens kehrt das Pferd ‹spontan› zurück, wird geopfert und der König zum Weltherrscher proklamiert, nachdem der Hengst mit der ersten Frau des Königs eine symbolische Vereinigung vollzogen hat. Die uralten Voraussetzungen dieses Rituals hat Fr. R. Schröder entdeckt: Die irische Königsweihe bestand aus einem Stutenopfer, wobei der König die heilige Ehe mit dem weiblichen Opfertier einging, dann sich in die aus dessen Fleisch gekochte Brühe setzte und sich als Pferd gebärdete, während die Untertanen durch Trinken der Brühe eine Kommunionsmahlzeit mit ihrem König vornahmen. Wie viel näher als das indische Beispiel stehen doch die entsprechenden italischen Varianten dem urwüchsigen Mythos der Nordasiaten!

In republikanischer Zeit wurde die Wolfsstandarte des ältesten römischen Heeres, deren Existenz uns die angeführten Analogien nahelegen, durch die Symboltiere der Staatsreligion abgelöst: Der Adler Juppiters ging voran, der Wolf des Mars, der Eber des Quirinus folgten; der Minotaurus war wohl das Sinnbild des

56 Liu Mau Tsai, a.O. 9.85.99.181.283.

57 ERL 271ff.

58 Wir wollen dies im Detail ausführen. Für die Angaben darüber vgl. P.-E. Dumont, L'Aśvamedha, Paris 1927.

59 K. Meuli, Hermes 70, 1935, 121ff.



Stier-Dionysos (*Liber pater*),[60] und das Pferd verkörperte den *Neptunus Equester*.[61] Aber der religiöse Kult um die *signa*, der bis zum Ende des Altertums andauerte,[62] muß seinen Ursprung in der uralten Rolle des numinösen Tierbildes gehabt haben.

### 4. Ahnentier und kriegerische Kopftracht

Ihren Stadtgründer stellten sich die Römer mit einer solchen Kopfbedeckung vor, wie Vergil (*Aen.* 1,275ff.) sie beschreibt:

> *Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus / Romulus excipiet*
> *gentem et Mavortia condet / moenia. ...*

Ebenso Properz (IV 10,20):

> *Et galea hirsuta compta lupina iuba.*

In dieser Tracht hat ihn auch Faustus Sulla auf seinen Denaren darstellen lassen,[63] und man trug sein Bild auf Ringsteinen in derselben Aufmachung. Noch gegen Mitte des 2. Jhs. v. Chr., als die Legionare schon Erzhelme hatten, sah man bei den Leichtbewaffneten oft den Wolfsrachen (λυκεία) als Kopfbedeckung,[64] und die Standartenträger, Hornisten und Trompeter, bei denen der alte numinöse Hintergrund ihrer Kopftracht stärker erhalten blieb, behielten den Tierrachen als Kopftracht noch in der Kaiserzeit. Vegetius (2,16) spricht vom Bärenfell der

60 Vgl. das archaische Terakottarelief vom Forum Romanum bei E. Gjerstad, Early Rome 4, Lund 1966, 474f., fig. 141–142.

61 Plin. *n. h.* X 4,16. Paul. Fest. p. 135,21 L. Verf., Germania 30, 1952, 187ff. Der Quadrans auf Taf. 9, 1.3–4 (= BMCRep. Taf. 75, 9) aus der 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. mit dem jugendlichen männlichen Kopf im Eberrachen stellt sicher einen römischen Gott dar, weil der zur selben Reihe gehörende Sextans die Wölfin mit den Zwillingen zeigt; es kann sich hier nur um Quirinus handeln. Zum Gott im Eberrachen vgl. auch A. Stenico, Athen. n. s. 25, 1947, 72.

62 Vgl. die treffliche Übersicht von W. Seston im RAC. 7, 1969, 689ff.

63 Vgl. meine Ausführungen in Mus. Helv. 8, 1951, 197ff. (= Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken, Darmstadt 1971, 21f.), wo folgendes steht: «Die große Schwierigkeit der Ausscheidung der Romulusbildnisse mit Wolfsrachen ist dadurch bedingt, daß das Bildmotiv des Löwenrachens des Herkules ihre Wiedergabe in der Kleinkunst stark beeinflußte und so zum Beispiel auf republikanischen Münzprägungen oft unmöglich zu sagen ist, was für ein Tier auf dem Haupt einer mythischen Figur gemeint sei.» Aus diesem Grund will D. Michel, Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und M. Antonius (Coll. Latom. 94) 1967, 50ff. in diesem Münzbild eher Hercules erblicken. Aber dieser ist kaum je als zarter Jüngling aufgefaßt worden, nur als reifer, kraftstrotzender Mann in seinen mittleren Jahren – von seinem Ringen mit den Schlangen als Kleinkind abgesehen. Der Intaglio a.O. Taf. 3,3 erweist, daß der Jüngling im Tierrachen auch sonst oft dargestellt war. Darum halte ich die Romulus-Identifikation im Zusammenhang mit der Darstellung des romulischen dreifachen Triumphes auf den Denaren des Faustus Sulla für viel wahrscheinlicher. Nebenbei gesagt ist Romulus auch mit Löwenrachen vorstellbar, da Lykophron (*Alex.* 1232f.) ihn mit seinem Zwillingsbruder folgendermaßen schildert:

> τοιούσδ' ἐμός τις σύγγονος λείψει διπλοῦς
> σκύμνους λέοντας, ἔξοχον ῥώμῃ γένος.

64 Polyb. VI 22,3. – In einem Kapuzenmantel aus Wolfsfell stellen spätrepublikanische Ringsteine den Faustulus vor; vgl. z. B. B. H. Walters, BMC Engraved Gems, London 1926, no. 988, Taf. 15.

*signiferi*, und auf einem traianischen Relief am Konstantinsbogen[65] sieht man einen *tubicen* im Bärenfell, während der *cornicen* die Wolfskappe trägt. Leider ist es für uns unmöglich, die nationale Identität der Truppe des römischen Heeres zu ermitteln, die auf der Trajanssäule Wolfsrachen trägt (Taf. 5,2).[66] Jedenfalls wußten noch die augusteischen Dichter sehr gut, daß in alter Zeit die Krieger mit solchen ausgerüstet waren.[67]

Die Wolfsrachentracht im frühen Rom war natürlich nur Ausfluß eines allgemeinen Brauchtums der eurasischen Welt. Einige Beispiele sollen dies noch deutlicher machen. Eine unter der Führung eines Gottherrschers aufmarschierende Gruppe von Kriegern auf hethitischen Siegelsteinen (Taf. 2,1)[68] zeigt zum ersten Male die kollektive Verwendung einer solchen Tracht. Sie mögen die ‹wilden Hundsmenschen› sein, die in den Boghazköy-Texten erwähnt sind.[69] Ein Reiter am Nereidenmonument von Xanthos[70] illustriert die Kontinuität dieser Erscheinung in Kleinasien in der klassischen Zeit. Der düstere Wolfsdämon von Temesa in Unteritalien, Lykas, war auf einem archaischen Gemälde im Wolfsfell abgebildet: χρόαν τε δεινῶς μέλας, καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός, λύκου δὲ ἀμπίσχετο δέρμα ἐσθῆτα. (Pausan. VI 6,11), wie auch eine kleinasiatische Göttin auf einer Münze von Amisos[71] (Taf. 2,2; vgl. 3) einen Wolfsrachen trägt.

Im euripideischen *Rhesos* benimmt sich der in ein Wolfskleid gehüllte Dolon wie das Tier selbst (208ff.): λύκειον ἀμφὶ νῶτον ἅψομαι δορὰν / καὶ χάσμα θηρὸς ἀμφ' ἐμῷ θήσω κάρᾳ / βάσιν τε χερσὶ προσθίαν καθαρμόσας / καὶ κῶλα κώλοις,

[65] H. P. L'Orange–A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, Berlin 1939, Taf. 48 B. M. Pallottino, BullCom. 66, 1938, 17ff. P. G. Hamberg, Studies in Roman Imperial Art, Kopenhagen 1944–45, 56ff.

[66] C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule, Tafelband 1, Berlin 1896, Taf. 27.

[67] Verg. *Aen.* 7,682ff.: *quique altum Praeneste viri quique arva Gabinae / Iunonis gelidumque Anienem et roscida rivis / Hernica saxa colunt, quos dives Anagnia pascit, / quos, Amasene pater.... fulvosque lupi de pelle galeros / tegmen habent capiti.* Ebd. 11,677ff.: ... *procul Ornytus ... equo venator Iapyge fertur, cui ... caput ingens oris hiatus / et malae texere lupi cum dentibus albis.* (686 als *Thyrrener* angeredet). Ovid. *Metam.* 12,380ff.: *Additur his Dorylas, qui tempora tecta gerebat / Pelle lupi saevique vicem praestantia teli / Cornua vera boum multo rubefacta cruore.* Sil. Ital. 4,459: *huic ... galea ... vallatur dentibus apri*, u.a. Zur Problematik vgl. A. Schwegler, Röm. Gesch. 1, 228. W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (AbhLeipzig 1896 Nr. 3). F. Altheim, Geschichte der lateinischen Sprache, Frankfurt 1951, 230ff. K. Meuli, MusHelv. 12, 1955, 206ff. J. Carcopino, a.O. 54ff. P. Couissin, Les armes romaines, Paris 1926, 422ff. H. Thiersch, GGN. 1928, 110f. E. Tabeling, Mater Larum, Frankfurt 1932, 53ff. 65ff. J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 108ff. U. Coli, Il diritto pubblico dei Umbri, Milano 1958, 4 A. 10. J. Colin, EtCl. 23, 1955, 409ff., u.a.

[68] G. Contenau, La glyptique syro-hittite, Paris 1922, 108f. mit Taf. 25, fig. 177.

[69] R. Eisler, Man into Wolf, London 1951, 137 hat diese Texte herangezogen; bei ihm finden sich auch weitere Einzelheiten. Vgl. auch M. Eliade, Les Daces et les loups, 15ff.

[70] W. H. Schuchhardt, AM. 52, 1927, 97 A. 2.

[71] BMC Pontus Taf. 4,3. W. H. Waddington–E. Babelon–Th. Reinach, Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure I 1, Paris 1925, 70 no. 38. H. Pfeiler, SchwMbll. 18, 1968, 79. Vgl. damit den geschnittenen Stein bei P. Fossing, Catal. of the Engraved Gems and Cameos, Thorwaldsen Museum 1929 Taf. 14, no. 1134. Schade, daß die Identität der Göttin bisher nicht bestimmt werden konnte. Eine Artemis Lykeia ist in Troizen erwähnt (Pausan. II 31,4); aus Pisidia ist eine Priesterschaft von ‹Wölfen› bekannt (W. M. Ramsay, JHS. 40, 1920, 197ff.); die Magier nannten Anāhita ‹Wölfin› (Porphyr. *De abstin.* 4,16), usw.



τετράπουν μιμήσομαι / λύκου κέλευθον πολεμίοις δυσεύτερον, / τάφροις πελάζων καὶ νεῶν προβλήμασιν. / ... / ... τῇδε σύγκειται δόλος.[72]

Während in der Ilias die ‹Wolfskappe› des Hades, Ἄιδος κυνέη, zu einer unsichtbar machenden Tarnkappe verblaßt ist,[73] trägt auf etruskischen Wandgemälden und Reliefs nicht nur *Hades-Eita* einen Wolfsrachen auf seinem Kopf, sondern es gibt noch eine zweite Art ganz oder halb als Wölfe gestalteter, infernaler Wesen in der etruskischen Mythologie.[74] Dazu müssen wir etwas Prinzipielles bemerken. Der Wolf erscheint als «das unersättlich mordgierige, bei Nacht- und Winterzeit besonders gefährliche Raubtier, als das natürliche Symbol der *Nacht*, des *Winters* und des *Todes*. Daher gehörte er vor allem den chtonischen Mächten, den Erd- und Unterweltsgöttern an».[75] Doch vergißt man oft, daß bei archaischen Mythengestalten chtonische Elemente mit himmlischen verbunden sind, wie dies C. Koch zum ersten Mal erkannt hat. Bei Stammesvätern und Urwesen bestätigt sich dies immer wieder,[76] und wir werden im folgenden noch sehen, daß Unterweltsgott und Ahnentier in vielen Fällen zugleich theriomorphes Vorbild des Kriegers und der Kampfbrüderschaften waren. So muß es auch bei den Etruskern gewesen sein; denn wenn Lykopron (v. 1248) die beiden Ahnherren der Etrusker ‹feurige Wölfe› nennt (Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός, αἴθωνες λύκοι), so sind wir meines Erachtens berechtigt, den an einer Wölfin saugenden Knaben auf einer berühmten Stele von Bologna[77] als einen stolzen Hinweis auf eine gemeinetruskische Ursprungstradition aufzufassen. Nicht ohne Grund läßt Vergil (*Aen.* 11, 679ff.) den Etrusker Ornytus im Kampfe einen Wolfsrachen tragen:

> ... *caput ingens oris hiatus et malae texere lupi cum*
> *dentibus albis.*

Dieselbe Erscheinung begegnet uns bei den Galliern. «Im keltischen Gallien sind Bronzestatuetten des Dispater, den die gesamten gallischen Stämme als ihren

[72] Vgl. v. Sybel in Roschers Lex. 1, 1195. Wagner, RE 5, 1287f. F. Dornseiff, Mél. Grégoire 2, 1950, 239ff. S. H. Steadman, ClRev. 59, 1945, 6ff. L. Gernet, Mél. Cumont 1, 1936, 189ff. G. Björck, Arctos N.F. 1, 1954, 16ff. A. Lesky, Gnomon 23, 1951, 141ff. Ch. Picard, CRAI. 1948, 95ff., und sonst oft.

[73] Hom. *Il.* 5,844f.

[74] W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (AbhLeipzig 1896, Nr. 3) 44f. 86. H. Thiersch, GGA. 1928, 112ff. A. Stenico, Athen. n.s. 25, 1947, 73f. Fr. de Ruyt, AntCl. 1, 1932, 61ff. Ders., Charun, (Ét. de philol., d'archéol. et d'hist. anciennes, Inst. Hist. Belge de Rome 1) 1934, 37. 93ff. F. Altheim, Der Ursprung der Etrusker, Baden-Baden 1950, 66. A. Grenier, Les religions étrusque et romaine, Hist. gén. des rel. II 2, Paris 1948, 65. P. Ducati, RendLinc. 5. Ser. 24, 1915, 540ff. A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains (Publ. Fac. Lettres Un. Strasbourg 13) 1923, 2. A. Hermann, RAC. 2, 1051f. E. C. H. Smits, Faunus, 1946, 94f. P. de Menasce, Anthropos 35–36, 1940, 452. S. Reinach, Cultes, Mythes et Rel. 1, Paris 1922, 279ff. O. Gruppe, Gr. Myth. 769. F. Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos 2, Stuttgart 1938, 213. 215. 253 u.a.

[75] W. Hertz, Der Werwolf, Stuttgart 1862, 14f.

[76] ERL 252ff.

[77] Die Datierung schwankt zwischen dem 5. und 4. Jh. v. Chr., aber jedenfalls entstand das Grabrelief lange, bevor römischer Einfluß sich dort geltend machen konnte. Vgl. P. Ducati, Atti e mem. R. Deput. di Romagna 3. Ser. 25, 1907, 486. Q. G. Giglioli, L'arte etrusca, Milano 1935, Taf. 237, 3. M. Pallottino, Art of the Etruscans 1955, no. 95. G. A. Mansuelli, Ill. London News 1960, Okt. 29, 5.761 Abb. 10. datiert die Stele in die Mitte des 5. Jhs., was mir plausibel zu sein scheint.

göttlichen Ahnherrn ansahen (Caes. *B. G.* VI 18,1), jenes Zeus-artigen, stark ins Chtonische gehenden, großen Vegetationsgottes, von dessen Wesen auch Mars, Quirinus, Silvanus und der gallische Succellus nur verschiedene Abspaltungen zu sein scheinen, gar nicht selten, welche ein Wolfsfell mit zottiger Halsmähne um Kopf und Rücken geschlungen zeigen.»[78]

Besonders wichtig sind für uns die germanischen Analogien, da bei ihnen die Verbindung der Wolfsmasken mit der Organisation der Weihekrieger klar zu Tage liegt. Es genügt, hier auf die Ergebnisse der Forschungen von O. Höfler hinzuweisen. Auf der oft angeführten Bronzeplatte von Torslunda in Schweden (um 600 n. Chr.)[79] schickt sich ein Krieger mit Wolfskopf und Fellkittel an, mit einem Gegner im Ziegenbock-Helm[80] ein Duell auszufechten. Eine analoge Darstellung eines Wolfskopf-Trägers hat das ebenso bekannte Schwertscheidenblech von Gutenstein bei Sigmaringen.[81] Wir können mit Höfler nicht daran zweifeln, daß wir in diesen Fällen ebenso Mitglieder theriomorpher Kampfbrüderschaften vor uns haben, wie bei den *Ulfhednar*, ‹Wolfshäutern›, welche die Elitetruppe des Königs Harald Harfagris bildeten; hierher gehören auch die Ausgestoßenen, die in einem Gesetz Edwards des Bekenners *Wulfes heafod, qui caput lupinum gerit*, heißen; sie waren eine in den germanischen Ländern verbreitete Erscheinung, so daß man ihr Nachleben und Weiterwirken noch im Karnevalstreiben des späten Mittelalters nachweisen kann.[82]

## 5. Der hilfreiche Vogel des Ahnentiers

Der Vogel, der in der eurasischen Mythologie der Wölfin bei der Ernährung und bei der Beschützung des ausgesetzten Königskindes hilft, erinnert den Leser

78 H. Thiersch, GGN. 1928, 110f. Vgl. noch Fr. Drexel, 14. BerRGK., Frankfurt 1922, 21ff. S. Reinach, Cultes, Mythes et Rel. 1, Paris 1908, 16.59.295f. F. Heichelheim, RE 6 A, 923f. F. Heichelheim–J. E. Housman, AntCl. 17, 1948, 305ff. D. K. Hill, Catal. of Bronze Sculpture in the Walters Art Gallery, Baltimore 1949, 14 no. 22 (hier Taf. 10). P. Lambrechts, Contributions à l'étude des divinités celtiques (Rijksuniv. te Gent, Fac. Letteren 93) 1942, 77.100.108f. 113.115.172. A. Grenier, StEtr. 24, 1955–1956, 129ff. – Das Heilige, das am Tierrachen haftet, ist noch zu fassen bei einem hispanischen Herold, der 150 v. Chr. zu Cl. Marcellus geschickt wurde (Appian. *Iber.* 48): κήρυκα πέμψαντες λυκῆν ἀντὶ κηρυκείου περικείμενον. Vgl. dazu Sil. Ital. *Pun.* 3,388ff. über die Hispanier: *ore ferarum / et rictu horrificant galeas*, der hier nur das äußerlich Schreckhafte erfaßt hat, wie Diodor V 30,2.

79 Schöne Abbildung z. B. in: Statens Historiska Museum. Tiotusen År in Sverige, Stockholm 1945, 179 Abb. 185.

80 Verf., Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

81 Literatur bei K. Hauck, Jb. für fränk. Landesk. 14, 1954, 48 A. 207 b.

82 Vgl. O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, Frankfurt 1934, 56ff. Ders., Brauchtum und Sinnbild, 1940, 101ff. 128. H. Brunner, Forschungen zur Gesch. d. deutschen und französischen Rechtes, Stuttgart 1894, 444ff. R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, 1–3, Kassel 1936–38, 300ff. M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935, 9ff. 50ff. L. Weiser, Jünglingsweihen und Männerbünde (Bausteine z. Volkskunde u. Religionswiss., hrsg. v. E. Fehrle 1) Bühl 1927, 37ff. 43ff. 50. Dies., ARW. 30, 1933, 225. A. W. Persson, Fornvännen 1930, 1ff. F. Hermann, Jb. d. Mus. f. Länder- u. Völkerkunde, Stuttgart 1951, 102ff. J. Werner, ActaArch. 20, 1949, 248ff. Ders., Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 37, 1963, 377ff. H.-G. Wackernagel, Schw. Arch. f. Volksk. 35, 1936, 20ff. u. a. m.



sofort an den Specht, der den römischen Zwillingen diesen Dienst erwies.[83] Die Vögel, die in der Kunst des Nahen Ostens, Irans und der griechischen Frühzeit Hirsch, Gazelle, Pferd und verschiedene Raubtiere begleiten, werden wohl als Belege derartiger Mythen aufzufassen sein.[84] Beim Specht ist es wichtig, daß das Latinervolk ihn tabuiert und auch zur Gottheit gemacht hat.[85] Diese numinöse Eigenschaft des Vogels wurde auf einer späteren religiösen Stufe und in der Literatur uminterpretiert, indem man ihn als *picus Martis, picus Martius, in tutela Martis*, den Urkönig *Picus* usw. bezeichnete, wie dies in ähnlicher Weise bei den Italikern geschah.[86] Eine römische Bronzemünze aus der 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. (Abb. 14) zeigt statt des Spechtes einen Adler, der den Gründer-Zwillingen Früchte bringt; in Lavinium half der Adler der Wölfin bei der Stadtgründung (Abb. 15); aber das Grundschema ist dabei dasselbe.

83 Angaben bei A. Schwegler, Röm. Gesch. 1, Tübingen 1853, 415 A 2, vgl. 214.

84 Wir haben zwei treffliche Zusammenstellungen für dieses Kunstmotiv: B. Segall, Bull. Mus. Fine Arts Boston 41, 1943, 71ff. und A. Roes, in: Studia Varia C. G. Vollgraff a discipulis oblata, Amsterdam 1948, 107ff. Vgl. Verf., Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949–50, 24f. Trésors de l'ancien Iran, Expos. Genève 1966, Nr. 539. Ars antiqua, Auktionskat. 2, Luzern 1960, Taf. 46 Nr. 113. Es fragt sich, ob der persische ‹Pferd-Hahn›, der zwei Tiere zu einem einzigartigen Phantasiegeschöpf verschmilzt, nicht aus einer solchen mythischen Verbindung stammt.

85 Plut. *Quaest. Rom.* 21: Διὰ τί τὸν δρυοκολάπτην οἱ Λατῖνοι σέβονται, καὶ ἀπέχονται πάντες ἰσχυρῶς τοῦ ὄρνιθος. Auch ders., *Rom.* 4,2. Picus in der römischen Auguraltechnik: Non. 3 p. 834 L. (= p. 518 M). Plin. *n.h.* X 18,40. Fest. p. 214 L.

86 Vgl. J. Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens, Leipzig 1868, 62ff. 110f. L. R. Taylor, Local Cults in Etruria (MemAmAc. 2, 1923, 89ff. R. Harris, Picus who is also Zeus, Cambridge 1916, 45ff. G. Rohde, RE 20, 1214ff. H. Krappe, Mnemos. sul tema delle origini, Rom 1955, 84ff. F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 143f. P. de Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 239f. G. Wissowa, R.u.K.[2] 66.212.244. A. 3. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 108. A. B. Cook, Zeus 1, Repr. New York 1964, 693ff. G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 255. G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 211.237.243.405 usw.

## KAPITEL IV

# Das Luperkalienfest[1]

Schon die Etymologie der Kultnamen *Lupercus, Luperca, Lupercalia* hat den Forschern, angefangen von den römischen Antiquaren bis zur Gegenwart, Kopf-

[1] Von der modernen Literatur führen wir zur Orientierung folgende Arbeiten an: A. Schwegler, RG 1, 1853, 384ff.425f. M. Zoeller, Latium und Rom, Leipzig 1878, 106. J. G. v. Hahn, Sagenwissenschaftliche Studien, Jena 1876. P. L. W. Schwartz, Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms unter dem Reflex indogermanischer Mythen, Jena 1878. B. Niese, HZ. 59, 1888, 481ff. K. Trieber, RhM. 43, 1888, 569ff. Th. Mommsen, Ges. Schr. 4, 1ff. L. Preller–H. Jordan, R. Myth. 2, 343 A. 4, 347 A. 3. P. Hartwig, RM. 19, 1904, 23ff. E. Pais, Storia di Roma $1^3$, Roma 1926, 299ff. W. Soltau, ARW. 12, 1909, 108. Ders., Philol. N.F. 22, 1909, 154. Ders., Die Anfänge d. r. Geschichtsschreibung, Leipzig 1909, 21ff. Ders., Preuss. Jb. 155, 1914, 456. K. V. Holzinger, WS. 34, 1912, 197. J. Mesk, ebd. 36, 1914, 22. E. Petersen, Klio 8, 1908, 440ff. 9, 1909, 29ff. W. Mannhardt, Mythol. Forschungen, Straßburg 1884, 72–155. Fr. Krampf, Die Quellen der römischen Gründungssage, Leipzig-Borna 1913. C. Pascal, RendLinc. 1895, 138ff. 546f.; 1896, 147f. S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, 1, Paris 1922, 24. 295ff. G. De Sanctis, St. d. R. $1^2$, 202ff. Ders., JSav. 1909, 126. 205; 8, 1910, 310. P. Kretschmer, Glotta 1, 1908, 288ff. L. Deubner, ARW. 13, 1910, 481ff. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 3, 1892, 17. G. Wissowa bei J. Marquardt, R. St.-V. $3^2$, 1885, 438ff. Ders., R.u.K.$^2$, 210ff.559f. Ders. in Roschers Lex. 1, 1454ff. H. Peter, Berl. Phil. Woch. 1906, 241 b. Ders., Wahrheit und Kunst, Leipzig 1911, 277. Ders., H.R.Rel. $1^2$, 1914, LXXXIf. R. Lefébure, RHRel. 59, 1909, 73ff. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig/Berlin 1911, 184ff. W. Otto, Philol. 27, 1913, 161ff. E. Kornemann. Der Priesterkodex in der Regia, Tübingen 1912, 37ff. O. Gruppe, Griech. Mythologie, München 1906, 769. 805ff. W. W. Fowler, The Roman Festivals, London 1899, 310ff. O. Keller, Die Tiere d. klass. Altertums$^8$, Innsbruck 1887, 158ff. Pl. Fraccaro, Studi Varroniani, Padova 1907, 158ff. 197ff. Fr. Leo, Gesch. d. röm. Lit. 1, 1913, 90 A. 1. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 260f. Ders., Recherches sur les jeux romains, Straßburg 1923, 102ff. J. Rose, Primitive Culture in Italy, London 1926, 104. U. Pestalozza, Religione mediterranea, Milano 1951, 374. H. J. Rose, Mnemos. 60, 1933, 386ff. F. Altheim, Die Welt als Gesch. 1, 1935, 423ff. Ders., Italien und Rom $2^3$, Amsterdam 1944, 54ff. A. M. Franklin, The Lupercalia, Diss. Columbia Univ. 1921. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid 2, London 1929, 327ff. O. Marbach, RE 13, 1819ff. 1830ff. W. Otto, RE 6, 2054ff. J. Toutain, RHRel. 1919, 1ff. J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 73f. 101f. E. S. McCartney, Papers of the Michigan Acad. of Science 4, 1924, 15ff. A. H. Krappe, AJA. 46, 1942, 490ff. J. Carcopino, La louve de Capitole, Paris 1925, 64ff. E. L. Shields, Juno, Northampton 1926, 68f. G. Fougère, Daremberg-Saglio 3, 1436f. R. Chr. W. Zimmermann, Klio 26, 1933, 257. E. Tabeling, Mater Larum, Frankfurt 1937, 39ff. H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie und Religion, Diss. Berlin 1937, 18ff. E. C. H. Smits, Faunus, Diss. Utrecht 1946, 19ff. 78ff. H. T. Rowell, AJPh. 68, 1947, 40f. K. Kerényi, Mél. Marouzeau, Paris 1948, 309ff. Ders., Niobe, Zürich 1949, 136ff. P. Lambrechts, in: Hommages à J. Bidez et à Fr. Cumont, Bruxelles 1949, 167ff. N. M. Holley, JHS. 69, 1949, 39ff. A. Audin, Lettres d'humanité 10, 1951, 74ff. J. Gagé, RevPhil. 27, 1953, 34ff. F. De Martino, Studi Arangio-Ruiz 4, Napoli 1953, 35. A. Kirsopp Michels, ClW. 48, 1955, 25ff. O. Gigon, Festschr. f. A. Debrunner, Bern 1954, 151ff. A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini, Roma 1955, 64ff. E. V. Marmorale, Naevius poeta$^2$ 1953, 154ff. A. La Penna, St. class. e or. 6, 1956, 112ff. M. P. Nilsson, Latom. 15, 1956, 133ff. G. Widengren, Numen 1, 1954, 16ff.; 2, 1955, 47ff. Ders. in: Hommages à G. Dumézil (Coll. Latom. 45) 1960, 225ff. J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine, Paris 1957, 79ff.



zerbrechen verursacht.[2] Nicht geringere Schwierigkeiten bereitete eine schlüssige Deutung des Luperkalienfestes. Sie scheiterte meines Erachtens bisher daran, daß man eine streng einheitliche, logische Erklärung suchte, in der Annahme, sein Ritual habe nur eine einzige Wurzel. Es handelt sich jedoch in Wirklichkeit um mehrere Komplexe und Entwicklungsstufen, um verschiedene mythische Strukturen und historische Schichtenbildungen, die man nicht einfach alle in den gleichen Topf werfen kann.

### 1. Der Wolfs-Komplex

Die Luperkalien sind so organisch mit dem Gründungsmythos von den ausgesetzten und von einer Wölfin genährten Zwillingen verbunden, daß die *Luperci* von vielen Forschern als ‹Wölfe›, ‹Wölflinge› u.ä. verstanden worden sind: so Th. Mommsen,[3] H. Jordan, G. Wissowa, W. F. Otto, F. Altheim, W. W. Fowler, E. C. H. Smits und manche andere. In der Tat übersetzte man in der Antike den Namen des Festes mit Λύκαια,[4] τῶν Λυκαίων ἑορτή.[5] Nach Plutarch kam dieser Name von der Wölfin. Und der Lauf der Luperker begann dort, wo Romulus und Remus ausgesetzt worden waren.[6] Varro meinte, die Wölfin wurde zur Göttin *Luperca* erhoben.[7] Wie im Falle der Wölfin und der *Feronia,* wurde auch die Rolle der Pflegemutter Acca Larentia als ‹*lupa*› rationalistisch uminterpretiert.[8] Die *ficus Ruminalis* stand vor der Höhle, bei welcher die Zwillinge ans Ufer gespült worden waren und wo – wie erwähnt – das Fest begann.[9] Um der Wölfin zu huldigen, soll der Hund das Opfertier dieses Festes geworden sein.[10] Die *Lupercal-*

G. Dumézil, RHRel. 139, 1951, 208ff. Ders., Déesses latines et mythes védiques (Coll. Latom. 25) 1956, 4ff. S. Wikander, Orientalia Suecana 6, 1957, 66ff. F. Bömer, P. Ovid. Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 108ff. S. Mazzarino, StRom. 8, 1960, 385ff. G. Widengren, in: The Sacral Kingship, Leiden 1959, 225ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 461ff. M. Eliade, Numen 6, 1959, 15ff. R. Schilling, REL. 38, 1960 (1961) 182ff. A. Momigliano, JRS. 53, 1963, 99. E. Gjerstad, Legends and Facts of Early Roman History, Lund 1962, 9ff. 27f. E. Sachs, AJPh. 84, 1963, 266ff. H. J. Krämer, Synusia, Festgabe Schadewaldt, Pfullingen 1965, 355ff. G. Binder, a.O. passim.

[2] Vgl. darüber z.B. H. Jordan, Retractationes criticae, Königsberg 1886, 164ff. W. Schulze, ZGLEN 486. G. Wissowa, R.u.K.$^2$ 208ff. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid, 1929, 337ff. G. Dumézil, Le problème des Centaures, 1929, 207 A. 5. E. C. H. Smits, Faunus, 1946, 25f. K. Kerényi, Mél. Marouzeau, Paris 1948, 309ff. H. J. Rose, Latom. 8, 1949, 9ff. F. Bömer, Gnomon 1950, 180. Ders., Ovid. Fasti 2, Heidelberg 1958, 100. J. Gruber, Glotta 39, 1960/61, 273ff. M. P. Nilsson, *Opusc. selecta* 3, 339. G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 341 A. 2, u. a.

[3] Th. Mommsen, RG $1^8$, 52.

[4] Plut. Rom. 21,4. Ebd. 5: δύναται γὰρ ἀπὸ τῆς λυκαίνης γεγονέναι το ὄνομα. Cass. Dio XLV 30,1 usw.

[5] Plut. *Ant.* 12,1.

[6] Plut. *Rom.* 21,5. DH. I 80,1: ἐκ τοῦ Λυκαίου.

[7] Arnob. 4,3: *Quod abiectis infantibus pepercit lupa non mitis, Luperca inquit, dea est appellata Varrone.* Lactant. *divin. inst.* I 20,1: *Romuli nutrix lupa honoribus est adfectata divinis, et ferrem, si animal ipsum, cuius figuram gerit.*

[8] So A. Schwegler, RG 1, 361f. Gerade um die Zweideutigkeit des Wortes *lupa* zu meiden, hat Naevius sein Drama *lupus femina* betitelt.

[9] Varr. *L. L.* 5,54. Liv. I, 4,5. Ovid. *Fast.* 2,412 usw.

[10] Plut. *Rom.* 21,10. Ders., *Q. R.* 68.111.

Höhle wird von Fabius Pictor[11] und anderen Schriftstellern[12] als *spelunca Martis, Mavortis antrum* bezeichnet. Also nicht Faunus, sondern Mars ist der himmlische Patron des Festes, das an die wunderbare Errettung der Gründer-Zwillinge geknüpft ist;[13] er ist auch der Schutzherr des Wolfes, des *Martius lupus*.[14] Die Höhle wurde als die Stätte geheiligt, wo die Wölfin die Zwillinge säugte,[15] und hatte ursprünglich mit Faunus nichts zu tun; dessen Fest, die *Faunalia*, wurde an den Nonen des Dezember gefeiert. Wir haben gesehen, daß am *Lupercal* das bronzene Abbild der *lupa* stand; ihr gehörte die Wolfshöhle. Zugleich waren die Luperkalien das Freudenfest der Stadtgründung, eingerichtet von Romulus und Remus selbst.[16] Beim Umlauf der *Luperci* haben die Handlanger des Numitor den Remus gefangen genommen und dem Romulus die Befreiung vom bösen Tyrannen ermöglicht.[17] Das Fest rief den Römern das Andenken des Romulus ins Gedächtnis.[18]

Die vielfachen Beziehungen, die wir zwischen den Werwolf-Männerbünden und den Luperkern aufweisen können,[19] sprechen auch eindeutig dafür, daß Fest und Mythos der Wölfin die älteste Grundlage dieses religiösen Gedenktages gewesen sind.

## 2. Der Ziegen-Komplex

Mit Faunus ist ein fremdes Element in die ursprüngliche Form dieser Tradition eingedrungen. W. F. Otto hat diese Schwierigkeit gesehen und folgenden Ausweg gesucht: Die durch die spätere historische Spekulation der Römer zu Urkönigen gemachten Faunus und Picus sind auf die gleiche Art und Weise miteinander verbunden wie der *lupus Martius* und der *picus Martius*, die gemeinsam für die Ernährung der Gründer-Zwillinge sorgten.[20] Also – meint er –, ebenso wie Picus unmißverständlich der hilfreiche Vogel des Mythos ist, so muß Faunus der Wolf sein; er konnte sich dabei auf die Auffassung von A. v. Blumenthal berufen.[21] Es ist jedoch dagegen einzuwenden, daß im Ursprungsmythos nicht der *lupus*, sondern die *lupa* die Hauptperson ist; aus der *lupa* konnte man eine Göttin

11 Pictor bei Serv. *Aen.* 8,630.
12 Verg. *Aen.* 8,630ff.
13 W. F. Otto, RE 6,2055.
14 Vgl. Marbach, RE XIV 2, 1932.
15 Z.B. Ovid. *Fast.* 2,381ff.
16 Val. Max. II 2,9.
17 Tubero bei DH 1, 80,1ff.
18 Cass. Dio XLVI 19,6. Hieronym., *praef. in libros Didymi* (vol. 2,105 Vallarsi): *illico ego velut postliminio Hierosolymam sum reversus et post Romuli casam et nudorum lupercalia diversorium Mariae et speluncam Salvatoris adspexi.*
19 S.u. S. 114ff.
20 W. F. Otto, RE 6, 2056. 2057.
21 A. v. Blumenthal, Hesychstudien, Stuttgart 1930, 38. Daß die Etymologie von *Faunus* mit *favere* zusammenhängt, gibt Otto (a.O. 2057) zu; dazu stimmt die griechische Übersetzung *Euander*, die an das Verfahren des Fabius Pictor erinnert (ERL 140). Aber Escher, RE 6, 841 Z. 44ff. macht darauf aufmerksam, daß Euander schon bei Eratosthenes (Schol. Plat. Phaedr. 244B) erwähnt war; wenn dies richtig ist, hat Pictor aus ihm geschöpft.



(*Luperca*) machen, aber keinen Gott und Urkönig. Der Versuch von F. Altheim,[22] Faunus als den ‹Würger› zu erklären, also als Wolf, scheitert schon daran, daß die Überlieferung ihn unmißverständlich als den Ziegengott Pan charakterisiert, genauer als Πὰν Λυκαῖος.[23] Seine Kultstatue war ein *simulacrum nudum caprina pelle amictum*, und dasselbe trugen auch seine Kultdiener: *quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur*.

Faunus ist gekennzeichnet als *bicornis*,[24] *cornipes*,[25] *quatiens cornua*,[26] *semicaper*, als Bock, vor welchem die Nymphen fliehen.[27] Es kann also nicht aus dem Mythos der Wölfin, nicht von den Kindern des Mars her erklärt werden, wenn das Fest der Luperkalien in historischer Zeit dem Faunus gewidmet[28] und das Opfertier die Ziege war.[29] Die Statue dieses Gottes stand in der Lupercalhöhle,[30] wie auch sein Altar.[31] Zu Faunus beteten die Zwillinge, als sie sich anschickten, die Rinderräuber zu verfolgen.[32]

Ein anderer Name dieses Gottes der animalischen Fruchtbarkeit ist Inuus.[33] Er ist der *sacer hircus*, den die römischen Frauen symbolisch erdulden sollen – Iuno Lucina befiehlt bei Ovid[34] *Italidas matres sacer hircus inito*, wenn sie an den Luperkalien mit den aus dem Fell der geopferten Ziegen geschnittenen Riemen geschlagen wurden.

Wir haben gesehen,[35] daß im Sinne der theriomorphen Weltbetrachtung das Fell des Ahnentieres dem Manne, der es anzieht, dessen Kräfte verleiht. Wir sahen ferner, daß nicht nur Faunus selbst, sondern auch die Luperker als seine Kultdiener die Felle der geopferten Ziegen auf ihren nackten Körpern trugen.

22 F. Altheim, Italien und Rom 2, Amsterdam 1944, 37f. Ders., Epochen der römischen Geschichte, Frankfurt 1934, 66 und sonst öfters. Dagegen K. Latte, Gnomon 26, 1954, 18 und R. Religionsgesch., München 1960, 83 A. 3. O. Marbach, RE 13, 1837. K. Kerényi, Mél. Marouzeau, Paris 1948, 312f. (der die Zwiespältigkeit in Kult und Kultbegründung klar gesehen hat). Dafür: E. C. H. Smits, a.O. 1ff.26. G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 190f. (mit Vorbehalt), u. a. m. Vgl. auch A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini, Rom 1956, 58ff. L. Gernet, Mél. Cumont 1, Bruxelles 1936, 194 A. 1. H. J. Rose, JRS. 12, 1922, 129.
23 C. Acilius bei Plut. *Rom.* 21,9. Ael. Tubero bei DH I 80,1 (θύσοντας τὰ Λύκαια τοὺς νεανίσκους τῷ Πανὶ τὴν Ἀρκαδικὴν θυσίαν). DH I 32,3; 79,8. Varro bei Augustin, *Civ. Dei* 18,16. Verg. *Aen.* 8,342ff. Liv. I 5,2. Hor. *Carm.* I 17,1. Ovid. *Fast.* 2,424. Plut. *Caes.* 61,1. Justin. *Epit.* XLIII 1,7. Probi *Comm. Verg. Georg.* 1,10. Clem. Alex. *Strom.* I 21,108,3. (II 70,1 Stählin). Cass. Dio XLIV 6,2.
24 Ovid. *Fast.* 2,268.
25 Ebd. 2,361.
26 Ebd. 3,312.
27 Ebd. 5,101.
28 Ovid. *Fast.* 2,268. Cass. Dio XLIV 6,2. Justin. *Epit.* XLIII 1,7. DH an den A. 23 zitierten Stellen. Serv. *Aen.* 8,344.
29 Varr. *L. L.* 5,85 und 6,13. Plut. *Rom.* 21,6. Val. Max. II 2,9. Ovid. *Fast.* 2,261. Serv. *Aen.* 8,343. Quintil. *Inst. Or.* I 5,66. Propert. IV, 1,25f. Zum Hundeopfer an Faunus: Plut. *Q.R.* 68.
30 Varr. *L. L.* 5,85. Serv. *Aen.* 8,343. DH I 32,3ff.
31 DH I 32,5; 79,8.
32 C. Acilius bei Plut. *Rom.* 21,9.
33 Probi *comm. Verg. Georg.* 1,10. Serv. *Aen.* 6,775. Diomed. p. 475 K. Macrob. I 22,2f. Liv. I 5,2.
34 Ovid. *Fast.* 2,440f.
35 o. S. 28ff., bes. S. 36ff.

Das sind also keine Wölfe, sondern Böcke, und sie gehören zum Ziegengott.[36] In der Tat hießen sie *creppi,* ‹Böcke›,[37] *pellibus hostiarum occursantes.*[38] Eine weitere Komplikation entsteht – wie wir weiter unten noch deutlicher sehen werden – dadurch, daß bei diesem Feste das Ziegenfell noch einer zweiten Ziegengottheit zugeeignet wurde: *amiculum Iunonis* wurde es genannt, und wir erinnern uns, daß es Juno war, welche die Befruchtungszeremonie angeordnet hatte.[39]

Um diese Unstimmigkeiten, die schon den Römern selbst auffallen mußten, zu beseitigen, nahm man an, daß *lupercus* aus *lupos arcere* zu erklären sei.[40] Diese Etymologie hat manche modernen Forscher verführt;[41] aber daß in der Wolfshöhle, wo die *lupa* des Mars die Zwillinge rettete und wo im Februar, am Ende des alten Kalenderjahres, der Ursprungsmythos dramatisch neu erlebt wurde, die Wölfe *verjagt* werden sollten, ist sinnlos.

Der ausgezeichnete A. Schwegler[42] erkannte schon 1853 die doppelte Grundlage in Mythos und Kultus der Luperkalien und suchte diese auch im Namen der *luperci* zu erfassen, indem er darin *lupus* und *hircus* erkennen wollte. An und für sich wäre ein solches Mischwesen gar nichts Unerhörtes für das mythische Denken früher Epochen. Das Hippalektryon der Perser, der Pferdhahn, über den die Griechen klassischer Zeit sich gerne amüsierten,[43] stand nicht allein. Eine andere Erklärung für eine derartige Kombination könnte der in Eurasien weit verbreitete mythologische Typus liefern, in dem zwei Brüder in Tiergestalt ein weibliches Tier verfolgen: Wir haben oben[44] den Mythos der Vielfraßbrüder behandelt, die eine Cervide erjagen. Man kann ferner an die dynastische Legende der Mongolen denken, wonach die Urahnen des Džingis Chan ein grauer Wolf und eine weiße Hirschkuh gewesen sind,[45] usw. Die Spuren solcher Mythen fehlen auch bei Griechen und Römern nicht, wie wir schon gesehen haben.[46] Was aber eine solche

36 Ovid. *Fast.* 2,433f.

37 Fest. p. 49,18 L.

38 *Origo gentis R.* 22,1.

39 Das Ziegenfell-Kleid der *Luperci* ist nicht speziell römisch; vgl. den Spiegel von Bolsena bei Roscher I 1465. A. Rosenberg, RE 1A 1082.1090. A. Grenier, Latom. 6, 1947, 298f. A. Brelich, Tre variazioni 65ff. A. Merlin, L'Aventin dans l'antiquité, Paris 1906, 44ff. 50. M. Guarducci, Studi in onore di G. Funaioli, Rom 1955, 120ff. Zu den bocksgestaltigen dämonischen Wesen vgl. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2², Berlin 1875–77, 113ff.

40 Ovid. *Fast.* 2,268ff. kannte schon diese Etymologie, als er schrieb: *Fauni sacra bicornis eunt / ... Pana deum pecoris veteres coluisse feruntur / Arcades ... / Pan erat armenti, Pan illic numen equarum; / munus ob incolumes ille ferebat oves. / Transtulit Euander silvestria numina secum.* Serv. *Aen.* 8,343: *Lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur*, und zuvor über *Pan* als *Lycaeus: quod lupos non sinat in oves saevire.*

41 G. Wissowa, R.u.K.², 204. L. Deubner, ARW. 13, 1910, 488. O. Marbach, RE 13, 1823.1835. E. C. H. Smits, a.O. 24. 30ff. H. J. Rose, Mnemos. N.S. 60, 1933, 385ff. Der Vorschlag von J. Gruber, a.O. 273ff. (*lupos sequi*), ist ebenfalls verfehlt.

42 A. Schwegler, RG 1, 51. 361. Ebenso W. Mannhardt, Mythol. Forsch., Straßburg 1884, 72ff. 90. S. Reinach, Orpheus, Paris 1914, 147. J. Carcopino, BBudé 1925, 16.

43 Verf., Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949–50, 17ff.

44 S. 37ff. Vgl. Verf., AA. 1931, 393ff.

45 E. Hänisch, Die geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941, 1ff. 209ff.

46 S. 33ff. Im Roman des Longus (*Pastor.* 3,23) ist es eben Pan, der die Hirten in Raserei versetzt, so daß sie ὥσπερ κύνες ἢ λύκοι ein Mädchen zerfleischen; ihre Verführerin heißt nicht zufällig *Lykainon.* Vgl. R. Merkelbach, Antaios 1, 1959, 56. Zur Omophagie der Mänaden vgl. z.B. O. Gruppe, Gr. Myth., München 1906, 732. O. Marbach, RE 14, 566 mit Details.



antithetische Koppelung von Wolfsmenschen und Ziegenmenschen[47] im römischen Mythos der Volksentstehung ausschließt, ist die Tatsache, daß einerseits das Raubtier nicht der Stammvater sein kann, weil es weiblich ist, und daß anderseits der Umlauf der Luperker voll und ganz vom Mythos des Rinderraubs her erklärt werden kann.[48] Weitere Überlegungen verbieten ebenfalls die Annahme, daß die beiden zoomorphen Mythen-Komplexe *ab ovo* miteinander verbunden waren.

Wie die Salier, so hatten auch die Luperker eine palatinische und eine quirinalische Gruppe. Der Gott der ersteren war der Wolfsgott Mars, der der zweiten der Ebergott Quirinus.[49] Im Luperkalien-Ritual ist aber der Wolf weiblich, die Ziege männlich, so daß eine theriomorphe, mythische Verfolgungsjagd nicht denkbar ist – anders als bei den ‹Wolfspelz-› und ‹Ziegenbockkriegern› der Bronzeplatte von Thorslunda,[50] die tatsächlich ein solches antithetisches Paar bilden. Weiterhin sind die Luperkalien das Fest der palatinischen Septimontium-Stadthälfte, und die andere, die Quirinalhälfte zelebrierte zwei Tage danach die Quirinalien; wie am 15. Februar das *pomerium Palatinum* durch den Umlauf der Luperker magisch geschützt wurde, so muß ursprünglich ein *pomerium Quirinale* existiert haben, durch dessen Umkreisung am 17. Februar die andere Siedlungshälfte magisch geschützt werden sollte.[51]

Wenn wir auf diese Weise die beiden Komplexe streng auseinanderhalten müssen, taucht sofort die Frage auf, ob die Koppelung der beiden Mythen in Rom selbst erfolgte oder, ebenso wie die Verbindung der Wölfin-Urmutter mit dem Schmied-Mythos (s. S. 200), vor der Geburt Roms. Die Verschmelzung in der vorrömischen Epoche ist gesichert durch die Beobachtung der Alten selbst, die bei der Suche nach Pseudo-Argumenten für die griechische Abstammung der Römer auf den echten genetischen Zusammenhang zwischen dem hocharchaischen arkadischen Hirten- und Kriegerkult der Wölfe am Lykaionberg und den Luperkalien stießen. Am heiligen Berge des Zeus Lykaios befand sich nämlich auch ein Heiligtum des Pan Lykaios.[52] Der Wolfsmythos der Arkader gehört zum gleichen soziologischen und mythologischen Typus wie der römische. Der arkadische Ziegenbockgott weist keinen sichtbaren Zusammenhang mit dem Wolfsgott auf – genau wie in Rom; was die beiden Doppelkulte voneinander trennt, ist der Um-

47 Vgl. dazu H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille 1939, 572ff. Ferner K. Kerényi, Eranos 1949, 65 (Lykos und Aigeus, ein mythisches Brüderpaar). S. die Bronzeplatte von Thorslunda mit dem Wolfspelz- und dem Bockskrieger (Verf., Dumb. Oaks Papers 13, 1959, 171ff.) vor dem Zweikampf. Der schöne geschnittene Stein in Berlin (Ad. Furtwängler, Die ant. Gemmen, Taf. 29, 66 = Berlin Nr. 6568) mit einem Wolf, der einen Bock verschlingt, scheint auch nicht einfach ein Stimmungsbild zu sein.

48 S. u. S. 193.

49 Über die Standarten des vormarianischen Heeres, wo die Eberstandarte nur auf Quirinus bezogen werden kann, vgl. Verf., Germania 30, 1952, 187ff. u. o. S. 80f. Zu den Römermünzen aus dem 3. Jh. v. Chr. mit dem Quirinuskopf im Eberrachen: Verf., ERL, Ann Arbor 1964, Taf. 7,8 und hier Taf. 9.

50 S. Anm. 47.

51 Vgl. auch G. Wissowa, in Roschers Lex. 6,241. G. De Sanctis, StdR. 1², 1907, 344 A. 3.

52 Pausan. VIII 30,3. Porphyr., *De anthro nymph.* 20. G. Piccaluga, Lykaon, un tema mitico, Rom 1968 behandelt mit reicher Dokumentation diesen mythischen Komplex, nicht aber dessen Verbindung mit der Gesellschaftsstruktur.

stand, daß die Ziege in Rom nicht nur das männliche Element vertritt, sondern auch das weibliche. Entscheidend ist jedoch, daß der arkadische Pan auch Λύκαιος, also klar an den Wolfskult angeschlossen ist; und aus dem Namen der *luperci* ist der *lupus* nicht wegzudenken, obwohl sie *creppi*, ‹Böcke›, sind. Die Kombination stammt aus einer sehr alten gemeinsamen Wurzel, die wir nicht mehr genau erfassen können.

### 3. Ziege und Juno

Die Luperkalien waren nicht nur der Wölfin und den Zwillingen des Mars sowie dem Faunus und seinen Bock-Dienern, sondern auch der Juno geweiht, die dabei ebenfalls in Ziegengestalt gedacht war. Paulus gibt folgenden Auszug aus dem entsprechenden Bericht des Festus (p. 75,23 L.): *Februarius mensis dictus ... vel a Iunone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant, eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Iunonis, id est pelle caprina; quam ob causam is quoque dies Februatus appellabatur.*[53]

In der Tat ist der Umstand, daß die nackten Jünglinge das Fell der geopferten Ziegen anzogen,[54] daß sie selbst ‹Böcke› genannt wurden[55] und sich ursprünglich wohl als Böcke gebärdeten, endlich, daß sie die Frauen mit Riemen vom Fell der geopferten Ziegen schlugen,[56] mit dem Kult der Juno in Latium sehr gut vereinbar, und das nicht nur, weil die Ziegenfelltracht der Luperci ausdrücklich als *amiculum Iunonis* bezeichnet wird. Die mythische Gestalt des Romulus ist auch sonst mit der Juno-Ziege verknüpft: Er soll am Fest der *Iuno Caprotina* in den Himmel aufgestiegen sein,[57] *apud Caprae paludem*,[58] in der Nachbarschaft des Lupercal. Der

[53] Vgl. Varr. *L. L.* 6,34; vgl. 6,13. Ovid. *Fast.* 2,31ff. Suet. *fr.* p. 165. Plut. *Quaest. Rom.* 68. Cens. *De die nat.* 22,13. Lyd. *De mens.* 4,25. Mart Capell. 2,149. Serv. Auct. *Aen.* 8,343. – Bei Ovid. *Fast.* 2,425 wird Juno *Lucina* genannt. Serv. *Georg.* 1,43 berichtet wieder anderes: *Februus autem est Ditis Pater, cui eo mense sacrificabatur.* Ähnlich Solin. 1,40. Vgl. Isid. *Orig.* V 33,4. Lyd. *De mens.* 4,64. Dazu J. G. Frazer, The Fasti of Ovid 2, 1929, 386f. J. Bayet, Les orig. d'Hercule rom., Paris 1926, 386f. G. Wissowa, RE 6, 2096. Ders., R.u.K.² 185. E. L. Shield, Juno, Northampton, Mass. 1926, 49f. W. F. Otto, Philol. N.F. 18, 1905, 161ff. V. Basanoff, RHRel. 1941, 110ff. C. Koch, Der röm. Jupiter, Frankfurt 1937, 105ff. U. Pestalozza, Religione mediterranea, Mailand 1951, 261ff. K. Meuli, MusHelv. 12, 1955, 213. 226ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 115 mit A. 44. M. Renard, RBPhil. 31, 1953, 5ff. L. Holland, Janus and the Bridge, Rom 1961, 85f. H. Wagenvoort, Mnemos. 4. ser. 15, 1962, 88. J. Gagé, Matronalia (Coll. Latom. 60) 1963, 55. 63ff. G. Dumézil, La rel. rom. arch. 1966, 342f.

[54] Vgl. auch A. Piganiol, Recherches sur les jeus romains, Straßburg 1923, 22f.

[55] Vgl. das Wortmaterial in ThLL. 4, 1175. J. J. Bachofen, Antiquarische Briefe (Ges. Werke, hrsg. v. K. Meuli, 8, Basel 1966) 471ff.

[56] Vgl. auch Nicol. Dam. *V. Aug.* fr. 100,21 (FGrHist. 130 F 71). Serv. *Aen.* 2,683 nach Sueton (Priesterhut *ex pelle hostiae caesae*; für die Salii ähnl. Ael. Stilo bei Fest. p. 230,12 L. Für Anagnia: Fronto, *Ep. ad. M. Caes.* 4,4: *Deinde in porta cum eximus, ibi scriptum erat bifariam sic: ‹flamen sume samentum›. Rogavi aliquem ex popularibus quid illud verbum esset? Ait lingua Hernica pelliculam de hostia, quam in apicem suum flamen cum in urbem introeat, inponit.*).

[57] Varr. *L. L.* 6,18. DH II 56,1ff. Ovid. *Fast.* 2,47. Plut. *Rom.* 29,1ff. Ders. *Cam.* 33,8f. Ders. *Num.* 2,1ff. Paul. Fest. p. 76,1 L. Flor. I 1,16. Macrob. I 11,35ff. Solin. 1,20. *Vir. ill.* 2,13, etc. A. Rosenberg, RE 1 A, 1097f.

[58] Angaben bei A. Schwegler, RG 1, 519 A. 2.



wilde Feigenbaum, *ficus caprificus*, unter dem das Festopfer stattfand und dessen Zweige man abriß, um den milchigen Saft aus ihnen zu gewinnen, erinnert (mit *Diva Rumina*) an die *ficus Ruminalis* des Ursprungsmythos.[59]

Wie Diana, so war auch Juno in späterer Zeit Beschützerin des weiblichen Wesens; zuvor aber waren beide vor allem Anführerinnen der Jungmannschaften; sicher war dies der Fall bei der *Caprotina*.[60] In Rom hat man die wohl in Caere hergestellten Terrakotta-Antefixe gefunden, die den Kopf der Juno mit Ziegenrachen darstellen, was ursprünglich die Tracht von Bockskriegern war. Derartige Antefixe schmückten seit der archaischen Zeit auch in Signia, Satricum, Antemnae, Norba usw. die Tempel.[61] Wir sind zwar nicht imstande, den exakten Namen anzugeben, mit dem man in Rom diese etruskische Juno benannt hat, aber wir dürfen sie wohl als die *Caprotina* verstehen. In Etrurien selbst scheint diese Göttin, wie ihr Name *Uni* bezeugt, die kriegerische Herrin des Villanova-Substrats der Etrusker zu repräsentieren. Denn die Partnerschaft und Gegnerschaft der dorischen Hera – αἰγοφάγος heißt sie in Sparta – mit Herakles gehörte auch in Etrurien zu ihren mythischen und kultischen Wesenszügen.[62] Der besonders berühmte Kult der in der archaischen Kriegertracht der italischen ‹Bockskriegerbünde› oder auch im Kampfwagen daherstürmend dargestellten lanuvinischen Juno Sospita,[63]

[59] Juno im Ziegengespann auf den Denaren des *C. Renius* (H. A. Grueber, BMC Rep. 3, 1910, Taf. 25, 14) könnte die Juno *Caprotina* sein, aber auch eine andere Juno aus der Geburtsstadt der Familie.

[60] Vgl. A. Schwegler, RG 1, 532f. Th. Mommsen, CIL I² 320f. (zum 5. und 7. Juli). U. Pestalozza, SteMat. 1933, 40. 52. O. Marbach, RE 13, 1933. W. F. Otto, RE 6, 206. W. Mannhardt, Mythol. Forsch. 122. H. Jacobson, Charites Fr. Leo, Berlin 1911, 425ff. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid 2, 1929, 343ff. V. Basanoff, Latom. 8, 1949, 209ff. C. Koch, Der römische Juppiter, Frankfurt 1937, 93ff. 113f. V. Basanoff, Pomerium Palatinum (MemAccLinc. 17, 1939–40). J. Gagé, Apollon romain (BEFAR fasc. 182) Paris 1955, 284. 340f. W. Burkert, Hist. 11, 1962, 214ff. Ders., RhM. 106, 1963, 56ff., M. Lejeune, REL. 45, 1967 (1968), 194ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Roma 1959, 508.

[61] E. D. Van Buren, Figurative Terra-cotta Revetments in Etruria and Latium in the Sixth and Fifth Centuries B.C., London 1921, 23. A. Andrén, Architectonic Terracottas from Etrusco-Italic Temples, Leipzig 1940, p. CLXXVIIf. und Taf. 32 Nr. 113; Taf. 145 Nr. 501; Taf. 156 Nr. 522. 524. G. Marchetti Longhi, Rend. Pont. Acc. Arch. 20, 1943, 437f. mit Abb. 10. P. J. Riis, Entretien 13 de la Fondation Hardt, Vandoeuvres 1966 (1967) 76 und 84 f. E. Gjerstad, ER 3, 203 fig. 127, 4 = ER 4, 466f. fig. 135, 2–3.

[62] P. Friedländer, Herakles, Berlin 1907, 138ff. E. Douglas, JRS. 3, 1913, 60 Abb. 1. 67f. O. Gruppe, RE Suppl. 3, 1098ff. 1116f. A. De Ridder, Bronzes antiques du Louvre 2, 1915, Nr. 1681. J. A. Hild, Daremberg-Saglio 3, 685ff. 691. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 60f. G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia, Firenze 1924, 144ff. R. Peter, in Roschers Lex. 1, 2264ff. J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926, 19f. 74ff. 115f. 156ff. 169ff. 379ff. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid 2, 1929, 296. Fr. Altheim, Der Ursprung der Etrusker, Baden-Baden 1950, 29. 32 u. sonst. M. Lejeune, REL. 45, 1967 (1968) 196. Vgl. auch die ‹Bock›-Artemis (Κναγία, Κνακαλησία, Κνακεᾶτις): S. Wide, Lakonische Kulte, Leipzig 1893, 120 usw.

[63] Vgl. die Literatur in der vorangehenden Anm. Ferner: W. Mannhardt, Mythol. Forsch. 122ff. C. Pascal, Studi di ant. e mitol., Mailand 1896, 151ff. L. Preller–H. Jordan, Röm. Mythologie 1³, 1881, 276ff. S. Reinach, Daremberg-Saglio 2, 1429. W. F. Otto, Philol. 64, 1905, 166ff. A. Galieti, BullCom. 44, 1916, 3ff. W. Haug, RE 10, 1120ff. G. Wissowa, R.u.K.² 187ff. P. Ducati, Pontische Vasen, Berlin 1932, 15 und 51. A. E. Gordon, The Cults of Lanuvium (Univ. of California Publ. in Class. Arch. II 2), 1938, 23ff. G. Dumézil, Le problème des Centaures, Paris 1929, 209. Ders., Mythes et dieux des Germains, Paris 1939, 79f. Ders., Eranos 52,

der 357 offiziell in Rom eingeführt wurde,[64] war nur eine der *Caprotina* verwandte Variante der kriegerischen latinischen *Iunones*. Diese breitere Grundlage des Kultes der Ziegen-Juno ist der Forschung immer gegenwärtig gewesen. Wir wissen, daß das Fest der *Caprotina* in allen Latinerstädten begangen wurde.[65] Der Monat Mai war auch in Aricia und Praeneste der *Iunonius mensis*.[66] Die Kalenden eines jeden Monats waren in Lavinium der Juno heilig.[67] Die Erlegung einer Ziege durch wetteifernde Jünglinge[68] am Jahresfest der Juno in Falerii gehört ebenso in diesen Rahmen wie die in derselben Stadt verwurzelte Mythengestalt der *Valeria Luperca*.[69] Welche Rolle die Ziegen-Juno in Lavinium spielte, erweisen auch die Darstellungen auf den Denaren des L. Papius Celsus.[70] Deren Rückseite zeigt die beiden Tiere, die die Gründung jener Stadt förderten, und ein drittes Tier, welches sie nach der einheimischen Legende zu verhindern suchte: Wölfin und Adler gegen Fuchs. Die Vorderseite aber stellt Juno im Ziegenrachen dar. Da bei dem wohl aus Lavinium stammenden Münzbeamten Caesars eine Verwechslung seiner Vaterstadt mit Lanuvium nicht anzunehmen ist, kann die Göttin nicht die *Sospita* sein, sondern nur ihr lavinatisches Gegenstück – wie auch Tibur seine eigene Ziegen-Juno verehrte (Taf. 7,9–12).

Uns interessiert hier die Verbindung der kriegerischen Juno mit den göttlichen Zwillingsahnen der zweigeteilten römischen Gesellschaftsordnung der archaischen Zeit. Sie gehört zu jenem Kulttypus, den F. Chapoutier als «les Dioscures dans la service d'une déesse» gekennzeichnet hat; die waffentragenden Vulkanssöhne, die *Lares Praestites*,[71] und die gleichfalls kriegerischen *Penates publici populi Romani*[72]

1954, 105ff. A. Stenico, Athen. n.s. 25, 1947, 61ff. W. Prellwitz, Festschr. z. 50jähr. Doktorjubiläum von L. Friedländer, Leipzig 1895, 393ff. G. Kaschnitz, in: Festschr. f. C. Weickert, Berlin 1955, 1ff. G. Hafner, JdI. 81, 1966, 186ff. H. Wagenvoort, Roman Dynamism, Oxford 1947, 193. A. Brelich, Die geheime Schutzgottheit von Rom, Zürich 1949, 31. M. Renard, RBPhil. 31, 1953, 9ff. – Der Sardonyx Nr. 11094 in Berlin (Ad. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium, Berlin 1896, 345) zeigt nicht den jungen Herakles, sondern Hera-Juno mit dem Ziegenkopf. – Der Vogel neben der Sospita auf dem Denar des Q. Cornuficius (H. A. Grueber, BMC Rep. Taf. 121, 15–16 und Verf., Mél. Carcopino, Paris 1964, 25ff.), mit der göttlichen Belehnung jenes Statthalters in 43 v. Chr., ist keine Krähe (z. B. Aust, RE 4, 1633), sondern der Legionsadler, dessen Standarte die Göttin hält.

64 Liv. VIII 14,2.

65 Cic. *De nat. deor.* I 29,82. Varr. *L. L.* 6,18. Vgl. G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 294ff. M. Lejeune, REL. 45, 1967 (1968) 220.

66 Macrob. *Sat.* I 12,30.

67 Ebd. I 15,18–19.

68 Ovid. *Am.* III 13,18ff.

69 Vgl. Th. Köves, Hermes 90, 1962, 214ff. – Eine Ergänzung dazu bietet das Medaillon des Gallienus mit der Rs.-Legende PIETAS FALERI; vgl. Verf., Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jhs. n. Chr., Darmstadt 1967, 110ff. Da sitzt unter der Ziege Amalthea der junge Juppiter, d. h. der Kaisersohn Saloninus, mit seinem jüngeren Bruder Marinianus, wobei der Falerius der Legende der eponyme Heros von Falerii ist, d. h. er ist identisch mit *Valerius*, dem Urvater des Valerianus. (Daß Gallienus aus ‹Etrurien› gebürtig war, ist auch sonst bezeugt.) Der zugrundeliegende – falsche oder echte – Mythos muß die *Valeria Luperca* einbezogen haben, deren Name wieder von den Luperkalien nicht zu trennen ist.

70 Verf., ERL 277f. Vgl. auch J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie, Paris 1919, 213f. 372ff.

71 Vgl. u. S. 184 und Taf. 11.

72 Vgl. Verf., ERL 268ff. und RM. 78, 1971, 1ff.



vertreten diesen Typus ebenso wie die «cavalieri Danubiani» D. Tudors[73] und so viele andere Götterdreiheiten.[74] Wegen ihrer Verbindung mit zwei antagonistischen Jungmannschaften möchten wir noch den Kult der spartanischen Artemis Orthia in diesen Zusammenhang rücken, mit dem Kampf der Knaben um den Opferkäse und ihrer erbarmungslosen Geißelung am Altar der Göttin.[75] Die wütende Hündin Hekate, die Führerin des nächtlichen Gespensterzuges,[76] hat ihre Entsprechungen bei den Germanen in Perchta, Frau Holle und ähnlichen Gestalten. Dazu hat Höfler die Angabe in dem eddischen Grímnismál gestellt, nach der Freyja die eine Hälfte der Gefallenen bekommt, die andere Hälfte Odin. «In der Hyndluljod reitet Freyja den Totenweg. Als Totenherrin erscheint die Fruchtbarkeitsgöttin Freyja auch in der Egilssaga. Besonders wichtig ist eine Vorstellung, die sich aus einem Spottvers des Isländers Hjalti Skeggjason vom Jahre 999 erschließen läßt: Dort wird Odinn ein Hund, Freyja eine Hündin genannt. Hier scheint die uralte hundsgestaltige Totenführerin sichtbar zu werden, der griechischen Hekate vergleichbar, dem gespenstischen Totenzug vorangestellt wie der männliche Totengott Odinn.»[77]

Die ursprüngliche strukturelle Basis der zwei Jungmannschaften an den Luperkalien, also das kompetitive Zweiklassen-System, ist noch im germanischen Mittelalter in Überresten vorhanden, wie auch die – freilich ihrer totemistisch-theriomorphen Grundlage beraubte – Tiervermummung: So z. B. bei den ‹schönen› und ‹häßlichen› Perchten. «Die ‹schiach'n› (d. h. häßlichen) Perchten erscheinen in schwarzen Schafspelzen mit Kopfhauben aus Dachsfell, ihre hölzernen Masken und Teufelsgesichter mit Hörnern, oder Bären, Hirsche, Schweine, phantastische Schnabelungetüme ... u. ä.; ... Mit Lärmzeug sind sie alle reichlich versehen ... Je zahlreicher und toller die Perchten ‹sprangen›, ‹liefen›, oder ‹jagten›, desto gesegneter wurde das ganze Jahr.»[78] Im Toben dieser Heische- und Rügezüge am Jahresende haben die Zeitgenossen das Abbild des mythischen ‹Wilden Heeres› erblickt. Wir sind auch darüber unterrichtet, daß diese Jünglingsbünde noch im Mittelalter in Kämpfen und Kriegen eine ernste Rolle gespielt haben.[79] Die Sphäre der Totenwelt und der chtonischen Kräfte der Erneuerung der Natur hat nicht nur bei den Germanen, z. B. in dem *feralis exercitus* der Harii[80] ihren Ausdruck

73 D. Tudor, Dacia N.F. 5, 1961, 317ff.

74 W. Burkert, MusHelv. 22, 1965, 166ff. N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 230f.

75 H. J. Rose, JHS. Suppl. 5, 1929, 399ff. M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion 1, München 1941, 73. 458ff.

76 E. Rohde, Psyche[9-10], 1925, 80. M. P. Nilsson, a.O. 394ff. O. Höfler, Kultische Geheimbünde 90.

77 R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1936–38, 268; vgl. 277ff. Schwarz, Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens 6, 1934–5, 1478. W. Mannhardt, Feld- und Waldkulte 1, 540ff. H. Güntert, Über altisländische Berserkergeschichten, Heidelberg 1912, 7. H. R. Ellis, The Road to Hel, Cambridge 1943, 122ff. V. Waschnitius, Percht, Holda und verwandte Gestalten (SB Wien 174, 2) 1914.

78 K. Meuli, Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens 5, 1932–33, 1786f.

79 Details bei K. Meuli, a.O. 1819. R. Wolfram, a.O. 230. L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde 1927, 78. O. Höfler, WPZ. 19, 1932, 375ff.

80 Tac. *Germ.* 43; dazu R. Much in seinem Kommentar. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 4, Berlin/Amsterdam 1900, 492. L. Weiser, a.O. 39. E. Weniger, ARW. 9, 1906, 201ff. Vgl. auch Caes. *B.G.* 5, 14.

gefunden. Der Monat, in dem die römischen Luperkalien gefeiert wurden, war sowohl der letzte im ältesten Kalender, der Monat der Toten, wie auch die Zeit, in der man magisch-rituell die Erneuerung der Natur beging.

G. Dumézil[81] faßt seine eigenen Forschungen über dieses Problem folgenderweise zusammen: «La fauve et brutale confrérie (des Luperci) qui apparaît dans cet intermède de la vie religieuse de Rome est d'un type que l'éthnographie a bien éclairé: c'est une de ces ‹sociétés d'hommes›, – sociétés à déguisement, à l'initiation, à pouvoirs magiques exceptionnels – comme on en observe chez presque tous les peuples dits demi-civilisés; sociétés qui méritent au moins en partie le nom de ‹secrètes› et qui n'affleurent (mais alors souverainement) dans la religion publique que pour prendre le contre-pied du jeu normal de cette religion. – Le monde indo-européen ancien n'a pas pu ne pas posséder cet organe essentiel de la vie collective dont le monde germanique archaïque et même médiéval offre d'ailleurs plus que des traces, et dont les ‹troupes de masques› d'hiver et de fin d'hiver dans notre Europe moderne, sont en partie l'abâtardissement. Il nous a paru que la *februatio* des Lupercales devait être l'adaptation romaine de tels scénarios, et nous avons appuyé cette opinion d'arguments comparatifs, tirés principalement du monde indo-iranien. – Dans l'Inde en effet, où la littérature la plus ancienne est entièrement sacerdotale, on peut cependant déceler l'existence de telles confréries, de l'une d'elle tout au moins. Elle est transposé en une bande d'êtres surnaturels, ... les Gandharva, mais on la reconnaît à un caractère typique: *les hommes peuvent s'y agréger par une initiation* et, de même que les Luperques et les Lupercales sont mythiquement garantis par l'enfance, par l'éducation sauvage et par les aventures premières de Romulus et de Rémus, de même les Gandharva sont des éducateurs de héros ... Dans le Rg Veda, l'apparence ‹du› Gandharva reste imprécise mais, dans la littérature postérieure, ‹les› Gandharva sont des êtres portant une tête de cheval sur un tronc d'homme,[82] et vivant dans un monde spécial ... Ils sont buveurs, volent le *soma* et les autres boissons enivrantes, enlèvent les femmes et les nymphes (Apsaras), portent allègrement des epithètes gaillardes, et des textes rituels veulent que le premier époux de toute femme, avant son époux regulier, soit un Gandharva. La scène d'initiation à laquelle nous avons fait tout à l'heure allusion se trouve dans la touchante légende des deux amants Purūravas et Urvaçi. Le roi terrestre Purūravas est uni à la nymphe Urvaçi, qui séjourne près de lui sous la condition ‹mélusinienne› – ou ‹psychéenne› – qu'il ne se montrera jamais nu à ses yeux; les Gandharvas, impatients de reprendre Urvaçi, volent pendant la nuit deux agneaux qu'elle aime comme ses enfants; sans prendre temps de se vétir, le roi s'élance, court à leur suite, les Gandharvas font alors scintiller un éclair. Urvaçi voit le corps nu de son amant, et disparaît. Purūravas se lamente, tant qu'à la fin elle se laisse joindre; il ya rencontre la dernière nuit de l'année; le lendemain, les Gandharva lui accordent un don à sa choix. Sur le conseil d'Urvaçi il choisit ‹de devenir un des Gandharva›; ils lui enseignent alors une certaine forme de sacrifice ignée (dont les accessoires sont faits du bois de l'arbre *açvattha,* lequel contient dans son nom *açva* ‹cheval›), grâce à quoi, en effet, il devient l'un des

[81] G. Dumézil, Mitra-Varuna[5], Paris 1948, 33ff.

[82] Vgl. meine Ausführungen im Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949–50, 17ff.



Gandharva. ... – Est il besoin, enfin, de marquer les analogies nombreuses de forme et de comportement qui rapprochent les Gandharva des Centaures grecs? Ceux-ci sont des êtres à corps de cheval et à buste d'homme, coureurs prodigieux; ils vivent dans un pays à eux, sauvage à souhaite. Grands buveurs, sensuels, ravisseurs de femmes et spécialement de jeunes mariées, ils sont aussi, du moins quelques-uns d'entre eux, artistes, savants et *éducateurs de héros*. Pélée en particulier – bénéficiaire et victime comme Purūravas d'un mariage ‹mélusinien› – confie le petit Achille, son fils, au Centaure Chiron qui, durant plusieurs années, le nourrit en dosage habile de sagesse et de moelle des fauves. ... Plusieurs de ces ressemblences ont été très tôt reconnues et, comme les deux noms consonnaient, l'équation ‹*Kentauros – Gandharva*› a été l'une des plus anciennement proposées. ... Dans les deux cas il s'agit de la transposition mythique d'une ancienne société à déguisements animaux et à l'initiation, société ‹éducatrice de héros›, société en rapports avec les chevaux, monopole sans doute des ‹maîtres de chevaux› indo-européens, comme la société des Luperques appartient encore aux *iuniores* de l'ordre équestre.»

An den Luperkalien haben wir, wie oben ausgeführt, die Verbindung der Ziegen-Juno mit einem zweigeteilten Männerbund, wie auch die germanischen Bockskriegerbünde aus zwei Abteilungen bestanden.[83] Aber Juno als Vorkämpferin war in Rom – und nicht nur dort[84] – auch mit der dreigeteilten Gesellschaftsorganisation verbunden. Sie war die Vorsteherin einer jeden der dreißig Kurien der drei gentilizischen Tribus. In jedem der 30 Gemeinschaftshäuser wurden ihr bei den gemeinsamen Mahlzeiten der Männer Opfer dargebracht. Diese Juno hieß *Curitis,*[85] war also entweder die Anführerin der *coviriae,* ‹Männerverbände›, oder der *quirites,* ‹Speermänner›.[86] Diese sakrale Organisationsform ist – wie wir geklärt zu haben hoffen – in einer für uns kaum mehr faßbaren Epoche der Vorgeschichte verwurzelt, ebenso wie die vorher erörterte, genetisch jüngere Zweiklassen-Organisation.

## 4. Die Wolfshöhle und das Fest der Volksbefreiung und Staatsgründung

Wie das Fest im allgemeinen, so hat auch der wichtigste Bestandteil seiner Szenerie, die Höhle, in der die Gründer der Nation genährt wurden, zwei scheinbar

[83] Vgl. Verf., Dumbarton Oaks Papers 13, 1959, 171ff.

[84] Vgl. o. S. 68.

[85] Fest. p. 43,1 L.: *curis est Sabine hasta. Unde Romulus Quirinus, quia eam ferebat, est dictus; et Romani a Quirino quirites dicuntur. Quidam eum dictum putant a Curibus, quae fuit urbs opulentissima Sabinorum. Curitim Iunonem appellabant, quia eandem ferre hastam putabant.* Ebd. p. 55,6 L.: ... *vel quia matronae Iunonis Curitis in tutela sint, quae ita appellabatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur.* DH II 50,3. Vgl. z.B. W. F. Otto, RhM. 64, 1909, 450ff. L. R. Taylor, Local Cults in Etruria (Pap. and Mon. AmAc Rome 2) 1923, 64ff. A. Hild, Daremberg-Saglio 3, 688. E. Bickel, RhM. 71, 1916, 548. W. Burkert, Hist. 11, 1962, 361 A. 30. A. Momigliano, JRS. 53, 1963, 110, und die oben zu Juno zitierte übrige Literatur.

[86] Später wurde dies oft vergessen. Cicero z.B., der *de nat. deor.* I 29,82 die schwer bewaffnete *Iuno Sospita* beschreibt, möchte differenzieren: *non est talis Argia, nec Romana Iuno. Ergo alia species Iunonis Argivis, alia Lanuvinis, alia nobis.*

einander widersprechende Aspekte: einen düsteren, gespenstischen, den Toten zugewandten, und einen frohlockenden, der Fruchtbarkeit und dem Gedeihen gewidmeten. Nur die wenigen Forscher haben dies verstanden, die nicht davor zurückschreckten, zur vergleichenden Methode zu greifen. Da ergibt es sich sofort, daß die Höhle zu einem weit verbreiteten Mythos gehört, dessen Inhalt das Absterben einer alten Welt oder eines Volkes und die Geburt einer neuen Menschengruppe sowie auch das Absterben und die Erneuerung der Natur sind.

Die uns geläufige römische Version der Luperkalien erfaßt nur das Fest der einen Hälfte der Doppelorganisation, nämlich der Palatinstadt; so befindet sich auch die heilige Höhle hier, an dem zum *circus maximus* hingewandten Hang des Palatinhügels.[87] Wir wollen zuerst die infernale Seite ihrer Rolle im Kultdrama des Festes erörtern.[88] Die Lupercal-Höhle ist – wie A. Piganiol schon gesehen hat – eine in die Unterwelt führende Öffnung[89] und wird auch als dem Dispater heilig bezeichnet.[90]

Um das Sühneritual des Festes[91] zu erklären, hat man ferner den Waldgott Faunus als *infernus deus* bezeichnet.[92] Aber auch das Tier, das in dieser Höhle hauste, die Wölfin, ist ein infernales Tier. Die Masken, die die Luperker tragen, gehören auch zum Totenzug und Gespensterheer.[93] Der chtonische Charakter ist bei der verwandten Brüderschaft der *hirpi Sorani*[94] sehr deutlich. Auch diese

87 A. Schwegler, RG 1, 390ff. E. Petersen, RM. 15, 1900, 342. O. Marbach, RE 13, 1815f. H. Graffunder, RE 1A, 1011. K. Ziegler, RE XVIII 2, 26. J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926, 183ff. C. Cecchelli, Roma 21, 1943, 213ff. J. Guey, REL. 30, 1952, 186ff. G. Lugli, Monumenti minori del Foro Romano, Rom 1947, 14ff. Ders., Monumenti antichi di Roma, Suppl. 6, Rom 1940, 105. Ders., *Fontes ad topographiam urbis Romae pert.* I, Rom 1952, 3ff. und VIII 1, Rom 1960, 44ff. M. Cagiano di Azevedo, RendPontAcc. 1960/61, 200ff. A. Andrén, Hommages à L. Herrmann (Coll. Latom. 44) 1960, 92f. P. Mingazzini, BullCom. 78, 1961–62 (1964), 3ff. F. Castagnoli, ArchCl. 16, 1964, 174f.

88 C. Pascal, Le divinità infere e i Lupercali, RendLinc. 1895, 138ff. A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains, Straßburg 1923, 103. F. Altheim, Terra mater, Gießen 1931, 48ff. W. F. Jackson Knight, Cumaean Gates, Oxford 1936. Fr. Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos 2, Stuttgart 1938, 212ff. W. F. Otto, RE 6, 2057. A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini, Roma 1955, 71f. G. Binder, a.O. 83f. E. C. H. Smits, a.O. 83, usw. – E. Gjerstad, Legends and Facts of Early Roman History (Scripta min. R. Soc. Hum. Litt. Lund. 1960–61: 2) 9ff. 27f. meint, der Kult sei vorrömisch. Aber wenn die Höhle unter dem Niveau der römischen Stratigraphie gelegen sein sollte, so bezieht sich dies nur auf ihre geologische Lage und erlaubt keine historische Zeitbestimmung; ihre Öffnung und Tiefe waren natürliche Gegebenheiten, die in jeder Epoche benutzt werden konnten.

89 Für die infernalen Aspekte der Luperkalien vgl. z. B. G. Wissowa, R.u.K.², 234. A. Piganiol, Recherches 1ff. 10. Ders., Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 125f., ferner u. S. 99ff.

90 Über die Feste des Monats Februarius, die der Sühnung des Dispater und der Verstorbenen gewidmet waren, Serv. *Georg.* 1,43. Lyd. *De mens.* 4,25. Macrob. *Sat.* I 13,3–4. Varr. *L.L.* 6,34: *ego magis arbitror Februarium a die februatis, quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.*

91 Vgl. z. B. W. F. Otto, RE 6, 2065 für die Details. 92 Serv. *Aen.* 7,91.

93 Lactant. *Div. inst.* I 21,45. Gelas. *Coll. Avell.* 100 (CSEL 35, 453ff.). Dazu grundlegend K. Meuli, Handwörterb. d. deutschen Abergl. 5, 1744ff. 1753. O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, passim. G. Binder, a.O. 39ff.

94 Vgl. S. 145ff. Vom selben Typus waren die samnitischen *Hirpini* (Plin. *n.h.* II 93,207f. Strab. V 4,12 [p. 250 C] Paul. Fest. p. 93 L.), die von einem gottgesandten Wolfe in ihre Heimat geführt worden waren.



Wölfe hatten eine Höhle, die den Totengeistern und dem Unterweltsgott geweiht war. Der Gott, der hier ebenfalls Dispater hieß, war der wölfische Todesgott Apollo.[95] Die Unterweltsausdünstungen dieser Wolfsschlucht wurden als seuche- und todbringend geschildert, um die übrige Menschheit von dem Schlupfwinkel der Werwölfe am Soracte zu verscheuchen. Die z.T. erhaltene Kultlegende[96] begründet unmißverständlich die Initiationsriten eines Wolfs-Männerbundes. Die Erzählung Herodots (4,105) über die Neuri im Skythenland, die sich am Jahresende in Wölfe verwandeln, muß auf denselben mythologischen Typus und dieselben Riten hinweisen.[97] Auch die Höhle des zum dämonischen Rinderdieb degradierten Cacus ist als ein infernales Grotto geschildert.[98] Wie eng auch bei den Italikern Werwolf-Treiben und Jenseits zusammenhängen, zeigen die Schauergeschichten über Wolfsverwandlungen auf Friedhöfen.[99]

Bekannt sind die wölfischen Unterweltsdämonen bei den Etruskern: ein infernales Wolf-Ungeheuer, ein aus der Unterwelt aufsteigender Wolfsmensch, und der Herrscher des Totenreiches mit dem Wolfsrachen am Kopfe.[100] Ich bin nicht sicher, ob diese infernalen Wölfe nicht aus der Götterwelt der italischen Unterschicht des etruskischen Volkes stammen können. Sie erinnern sehr an das apokalyptische Wesen des Fenris-Wolfes der skandinavischen Mythologie.

95 Daß dieser finstere Apollo auch seine Lichtseiten hatte, kann die Doppelnatur des latinisch-römischen *Veiovis* nahelegen. Vgl. meine Ausführungen in Chiron 2, 1972, 215ff.

96 Auch hier glauben wir, dem Leser den Text der wichtigsten Stelle ausführlich vorlegen zu müssen (Serv. *Aen.* 11,785): *Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. in hoc autem monte, cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam dis manibus consecratus est – subito venientes lupi exta de igni rapuerunt. quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est rapto viverent. quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.* Vgl. dazu o. S. 145ff. – Die Ausdünstungen der Wolfshöhle haben ihre Parallele in der Grotte *Albunea* im heiligen Hain des Faunus: Verg. *Aen.* 7,81ff. Dazu J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie 338ff. H. Boas, Aeneas' Arrival in Latium (Arch.-hist. Bijdragen 6) Amsterdam 1938, 195ff. Wegen der Verwandtschaft der *Hirpi* mit den *Hirpini* wichtig Plin. *n.h.* II 93,207f.: *spiritus letales alibi aut scrobibus emissi aut ipso loci situ mortiferi, aliubi volucribus tantum, ut Soracte vicino urbi tractu, aliubi praeter hominem ceteris animantibus, nonnunquam et homini, ... spiracula vocant, alii Charonea, scrobes mortiferum spiritum exhalantes, item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum quem qui intravere, moriuntur.* Weiteres bei F. Bömer, P. Ovid. Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 265f. M. Lejeune, REL. 45, 1967 (1968) 202ff. (*Mefitis*). Apollo als Todesgott: schon W. Hertz, Der Werwolf 1862, 32f.

97 Vgl. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 3, 1892, 17.

98 Am schönsten bei Verg. *Aen.* 8,193ff., 241ff. Details: u. S. 142ff. Vgl. A. Audin, Lettres d'humanité 10, 1951, 66f.

99 Petron. 61,6ff.

100 G. Körte, I rilievi delle urne etrusche 3, Berlin 1916 Taf. 9, 4; Taf. 10, 5–6. M. Santangelo, Musei e monumenti etrusche, Novara 1960, 64. P. Ducati, Die etruskische, italo-hellenistische und römische Malerei, Wien 1941, Taf. 19 und 22, und sonst. Vgl. E. Galli, MonAnt. 24, 1916, 45f. und Taf. 1. H. Thiersch, GGN. 1928, F. De Ruyt, Charun démon étrusque de la mort (Et. de philol., archéol. et hist. anc. 1), Bruxelles 1934. G. van Hoorn, Netherlands Year-Book for Art History 1954, 141ff. – G. Körte und H. Thiersch haben darin Recht, daß der etruskische Unterweltswolf kein *versipellis*-Werwolf ist; aber sie verstanden nicht, daß er der durch die mythenbildende Phantasie potenzierte dämonische Prototyp der Werwölfe sein muß. Arruns

Daß der Wolf nicht nur der Prototyp der Kämpfer, «sondern gleichzeitig ein grausamer Würger, fahlgrauer Bote des Todes und ein reißender Räuber ist, ... diese dunkle Seite seines Wesens haben die Germanen nie vergessen».[101] «Im mythischen Weltbild der Edda steht der Wolf ganz auf der Seite der finsteren dämonischen und zerstörenden Kräfte. Das Weltende kündigt sich dadurch an, daß Wölfe Sonne und Mond verschlingen und der Fenriswolf sich von der Fessel reißt. Der Fenriswolf ist Bruder des Todes und einer dämonischen Schlange.»[102] – Auch bei den Kelten fehlt die Mythengestalt des infernalen Wolfsdämons nicht.[103]

Zugleich aber – so absonderlich dies auch scheinen mag – hat die Höhle eine sonnige, hoffnungsvolle Seite im Mythos, nämlich als die Stätte des gottgewollten Neubeginns, als die Wiege eines harten Kriegervolkes. Mit der Reinigung des befleckten alten Jahres geht die magische Vorbereitung des neuen zusammen,[104] und zwar handelt es sich um eine alte sakrale Tradition, um ein Gemeingut Eurasiens, wie dies die Feier des Absterbens und des Neuanfangs in der Höhle bei den Germanen zeigt.[105] Auch der Initiationsritus für die zwei jugendlichen Vertreter der beiden Luperkergruppen, also das Beschmieren ihrer Stirn mit Blut und das Abwischen des Blutes mit in Milch getränkter Wolle, wobei sie ihre Freude durch Lachen zum Ausdruck bringen mußten, ist *expressis verbis* als Todesnähe und Errettung gekennzeichnet: τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ αἶγας, εἶτα μειρακίων δυσῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ᾑμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν. ... καὶ τὸ μὲν ξίφος ᾑμαγμένον προσφέρεσθαι τῷ μετώπῳ τοῦ τότε φόνου καὶ κινδύνου σύμβολον, τὴν δὲ διὰ τοῦ γάλακτος ἀποκάθαρσιν ὑπόμνημα τῆς τροφῆς αὐτῶν εἶναι.[106]

Man muß dazu auch wissen, daß der Beginn des Frühlings in Rom auf den 7. oder 8. Februar festgesetzt war;[107] dem entspricht, daß in früherer Zeit nicht die *Kalendae*, sondern die *Idus* Tag des Amtsantrittes gewesen sind.[108]

Die heiteren, ja überschäumend frohlockenden Züge des Luperkalienfestes sind ebenso eindeutig bezeugt wie die finsteren Aspekte. *Lupercos ludios appellabant,*

bei Vergil scheint mir ein solcher zu sein. – Der Wolfsrachen als Kopfbedeckung des Unterweltgottes ist wesentlich für die Beurteilung der schon bei Homer zu einer Tarnkappe gewordenen Ἄιδος κυνέη. Entgegen anderen Ansichten (vgl. Lamer, RE 11, 2519ff.) zeigen nicht nur der etruskische Todesdämon und Herrscher des Jenseits die wirkliche Wolfskappe-κυνέη, sondern auch die Flügelfigur einer plastischen attischen Vase (Ath. Mitt. 7, 1882, Taf. 12), die ein totes Mädchen in den Armen hält.

101 M. Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena 1935, 51f.

102 Ebd. 53f. H. R. Ellis, The Road to Hel, Cambridge 1943, 66ff.

103 M. Renard, Latom. 8, 1949, 255ff.

104 S. z.B. A. Brelich, Tre variazioni 72f. Angaben schon bei G. Wissowa, R.u.K.[2] 560 A.4.

105 O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, 250ff.

106 Plut. *Rom.* 21,6–7.9.

107 Varr. *RR* I 28,1. Plin. *n.h.* II 47,122; XVIII 26,239.

108 Vgl. L. R. Taylor–L. Adams Holland, ClPh. 47, 1952, 140. Zum alten Jahresbeginn im März zuletzt A. Kirsopp-Michels, The Calendar of the Roman Republic, Princeton 1967, 99; vgl. 129. – Der Monat *Februarius* ist sehr alt im römischen Kalender; vgl. O. Leuze, Bursians Jb. 227, 1930, 112f. F. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, ARW., Beil. I, Leipzig 1943, 40.



*quod ludendo discurrant,* schrieb Varro;[109] dies wird ergänzt durch Varro, *Origo* 22,1ff.: *ludibundi discurrerent pellibus hostiarum occursantes quosque sibimet verberantes,* und auch durch Valerius Maximus (II 2,9): *cum laetitia exultantes ..., epularum hilaritate ac vino largiore provecti, ... cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt*; oder wie sich Livius (I 5,1ff.) ausdrückt: *per lusum et lasciviam currerent.* Darum konnte man den Umlauf der Luperker als *ludicrum, lusus,* als Freudenfest, oder als einen Tag, der der Fröhlichkeit gewidmet war,[110] bezeichnen.

Für unsere Beweisführung ist nun wichtig, daß die Quellen für diese *hilaritas* des Festes zwei verschiedene, im Prinzip unvereinbare Begründungen geben: Die eine fließt aus dem Mythos der Wölfin, die andere vergegenwärtigt das Toben der Böcke.

Wir müssen erneut betonen, daß der wölfische Gott und die Wölfin, die seinen Eingebungen folgte, dabei die ausschlaggebende Rolle spielten. Im Hain des Mars wird die Vestalin Rea von einem Wolf erschreckt[111] und flieht in die Höhle des Mars.[112] Nach Ennius brachte die Wölfin die Säuglinge in die Höhle[113] und ernährte sie dort.[114] Sie verbarg sich dort auch vor den Hirten, die die Kinder entdeckten.[115] Eine Version der Legende berichtet, daß die Höhle nach der Wölfin benannt wurde;[116] wegen der Errettung der Zwillinge[117] wurde die Wölfin zur *dea Luperca* und durch die Opferung des Hundes, des Feindes der Wölfe, geehrt.[118] Die Statue der Wölfin vor dem Lupercal war schon in früher Zeit aufgestellt worden. 296 v.Chr. wurden ihr die Zwillinge beigefügt.[119] Ebenfalls aus sehr alter Zeit stammt die *ficus Ruminalis* am Lupercal,[120] an der nach dem Rückgang der Überschwemmung der Kahn mit den ausgesetzten Zwillingen hängengeblieben sein soll; ihre Verehrung hing ursprünglich mit ihrem milchigen Saft zusammen, wie bei dem *caprificus* der *Iuno Caprotina*.[121]

109 Varr. bei Tertull. *De spect.* 5.

110 Liv. I 5,1. 3. *Origo gent. Rom.* 22,1–4. Plut. *Rom.* 21,7. 8. Ovid. *Fast.* 2,381ff. Val. Max. II 2,9. Cass. Dio XLVI 19,4. Plut. *Caes.* 61,2. Ders. *Ant.* 12,1.

111 Serv. *Aen.* 1,273.

112 Verg. *Aen.* 8,630 (nach Serv. *Aen.* 8,631 aus Ennius). Fab. Pictor, FGrHist 809 F 30 (= Serv. *Aen.* 8,630); dazu H. Peter in HRRel. 1[2], 112f.

113 Ennius, a.O.

114 Pictor Latin. a.O. Plut. *Rom.* 21,8. DH I 79,7.

115 DH I 79,8.

116 Plut. *Rom.* 21,5. Ovid. *Fast.* 2,421. Serv. *Aen.* 8,343.

117 Varro bei Arnob. 4,3.

118 Plut. *Rom.* 21,10.

119 Vgl. o. S. 74ff.

120 A. Schwegler, RG 1, 234. 392f. 420ff. A. Rosenberg, RE 1A, 1076. 1089. W. Kroll, RE 16, 1934f. J. Binder, Die Plebs, Tübingen 1909, 119. G. Herbig, Berl. Phil. Woch. 1916, 1440ff. U. Pestalozza, a.O. 261ff. J. Carcopino, La louve du Capitole, Paris 1925, 25f. R. Merkelbach, RhM. N.F. 95, 1952, 288. M. Hammond, MemAmAc. 21, 1953, 129. P. Mingazzini, BullComm. 78, 1961–62, 6, A.7 zu S. 5 u.a.m.

121 Enn. *Ann.* 264 Vahlen[2]: *fici dulciferae lactantes ubere toto,* und dazu *Origo gentis R.* 20,3f.: *eiusque regionis subulcus Faustulus speculatus exponentes, ut vidit relabente flumine alveum, in quo pueri erant, obhaesisse ad arborem fici ... ut scribunt Ennius libro primo et Caesar libro secundo.* Varro, *RR* II 11,4–5. Ders. *L. L.* 5,54. Plin. *n.h.* XV 18,77. Fest. p. 332 L. Plut. *Rom.* 4,1. Serv. *Aen.* 8,90. Liv. I 4,5 und X 23,12. DH III 71,5. Ovid. *Fast.* 2,381ff. und dazu die

Die Luperker opferten in der Höhle,[122] und ihr Umlauf ging vom Lupercal aus,[123] d. h. im mythischen Prototyp schwärmten sie aus der Höhle aus,[124] wie das Wolfsvolk bei Türken und Mongolen und die germanischen Weihekrieger[125] oder die livländischen Werwölfe.[126] Die Weihezeremonie der Befleckung mit Blut und Reinigung mit Milch wurde als symbolisches Neuerleben der Gefährdung und Errettung der Zwillingsbrüder erklärt.[127] Die Begehung des Festes soll von Romulus angeordnet worden sein.[128] Romulisch war angeblich auch die Variante desselben Rituals an der *ara maxima*.[129]

Die Errettung der Urahnen des Römervolkes durch die Wölfin wurde als Wunder betrachtet und die Ahnenhöhle in den Farben paradiesischer Üppigkeit beschrieben: νῦν μὲν οὖν συμπεπολισμένων τῷ τεμένει τῶν πέριξ χωρίων δυσείκαστος γέγονεν ἡ παλαιὰ τοῦ τόπου φύσις. ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον ὡς λέγεται σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρύμῳ λασίῳ κατηρεφές, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἥ τε προσέχες τῷ κρήμνῳ νάπη πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδρεσιν ἐπίσκιος.[130] Ebenso umfaßte die unzugängliche Bergschlucht, wo das von dem grauen Wolf und der weißen Hirschkuh abstammende Mongolenvolk gedieh,[131] eine liebliche, fruchtbare Ebene; das unzugängliche Sumpfgebiet der Maeotis, das in der ungarischen Ursprungssage das *Ergeneh Kun* ersetzt,[132] ist auch als reich an Gras, Holz, Geflügel, Fisch und Wild geschildert, und ähnliches finden wir in der iranischen[133] und anderen Varianten des gleichen mythischen Typus. In den iranischen, türkischen und mongolischen Versionen dient die Urmutterschaft oder Ernährung durch eine Wölfin (oder Hündin) als Beweis der Göttlichkeit bzw. des Gottesgnadentums herrschender Dynastien. In Rom ist das Erlebnis der Hirten, die die säugende Wölfin erblickten (δαιμόνιόν τι χρῆμα ὁρᾶν ὑπολαβόντες[134]) nur Heiligung einer bedeutungslos gewordenen, aber ehrenwerten Überlieferung. – Es ist nur noch zu bemerken, daß die sakrale Höhle der Volksentstehung im Mythos oft kosmische Dimensionen annimmt: so die Schlucht des Ida-Gebirges, wo der kleine Zeus versteckt wurde und, von der Ziege Amalthea ernährt, heranwuchs;

Kommentare von Frazer und Bömer. Die Darstellungen der Wölfin mit den Zwillingen zeigen oft den heiligen Feigenbaum, z. B. NSc. 1905, 423 und ebd. 95 fig. 2 (A. Sogliano). Über den Feigenbrei am persischen Königsfest vgl. u. S. 138f.

122 Varr. *L. L.* 5,85; 6,13. Serv. auct. *Aen.* 8,343. Vgl. DH I 79,8.
123 DH I 80,1. Plut. *Rom.* 21,5.
124 G. Binder, a.O. 40.
125 K. Hauck, Jb. f. fränk. Landesk. 14, 1954, 24ff.
126 O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, Frankfurt 1934, Anhang.
127 Plut. *Rom.* 21,6 und 9.
128 Liv. I 5,1. Val. Max. II 2,9. Ovid. *Fast.* 2,429ff. Serv. *Aen.* 8,343.
129 Liv. I 7,15. *Origo g. R.* 22,1.
130 DH I 32,4. Vgl. Vergil. *Aen.* 8,342ff.
131 E. Hänisch, Die geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941, 1ff. 209ff. Vgl. das Höhlenmotiv in der Ursprungslegende der Kiang, bei De Mailla 4, 205f.
132 Anonymi *Chron.* 3.
133 H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta, Göttingen 1927, 199ff. H. Junker, Vorträge der Bibl. Warburg 1921–22 (1923), 126 und 155 A. 6. Die Mithras-Höhle als Abbild des Kosmos: F. Drexel, Schriften d. Hist. Mus. Frankfurt 4, 1928, 7ff.
134 DH I 79,7. Vgl. Herodot 1,122 über Kyros, ferner die türkisch-mongolische Ursprungstradition.



die Höhle, in der das Dionysoskind aufwuchs,[135] die kosmische Höhle, in der Mithras mit Helios den Urstier tötete,[136] und noch so manch anderer Nachhall dieses Theologumenon.[137] Die Kulthöhle der kommagenischen Herrscher bei Arsameia am Nymphaios, die (vom Eingang berechnet) bis zu einer Tiefe von 158 Metern erforscht wurde und erstaunlich gute Lüftungsverhältnisse aufweist,[138] ist vielleicht auch in diesem Zusammenhang zu sehen.

In jedem Jahr führte der türkische Kagan die Adligen seines Reiches zur Darbietung von Opfern in die Ahnenhöhle, wo sein von der Wölfin stammender Ahnherr aufgewachsen war und sein Volk ins Leben gerufen hatte.[139] So auch bei den Mongolen.

Zum Verständnis des Ausschwärmens der Luperker aus der Ahnenhöhle trägt die analoge Struktur des Frühjahrs- bzw. Jahresfestes im Iran und in Turan wesentlich bei. Die Umsetzung des Mythos in ein Ritual äußert sich in der dramatischen Wiederbelebung des Schicksals der Gründer-Zwillinge bis zum Zeitpunkt der Staatsgründung durch das Zusammenwirken ihrer zweigeteilten sakralen Gefolgschaft.

Die Verbindung des Festes mit der Befreiung des Volkes durch den Gründer-Heros, der den Tyrannen tötet, und die Aufführung des königlichen Kultdramas jeweils am Neubeginn eines jeden Kalenderjahres im Iran werden wir unten erörtern.[140]

Die türkischen und mongolischen Entsprechungen belehren uns darüber, daß das Fest in Rom längst existiert haben muß, bevor die Möglichkeit literarischer Entlehnung gegeben war; und wenn die Kyros-Sage (wie man längst gesehen hat) nach demselben Muster gestaltet ist wie der den Luperkalien zugrundeliegende Mythos des Wolfsvolkes der Römer, so ist dies durch die gemeinsame kulturelle Grundlage bedingt, und nicht durch eine Übernahme griechischer Überlieferung. Der Traum des tyrannischen Königs von der Gefahr, die ihm von dem Sohn seiner Tochter droht, die Drangsale der Tochter, die Aussetzung ihres Kindes in der Wildnis, seine Errettung durch *Spako*, die Hündin (Ahnin des Volkes der *aspaka*), seine Erziehung durch die Hirten, deren Herrschaft es, herangewachsen, übernimmt, seine Rückkehr mit der Hirtenschar an die Stätte seiner Kindheitsgeschichte, das Festessen und der siegreiche Aufstand bis zur Staatsgründung sind die wesentlichen Elemente der Geschichte in Persien und in Latium. In Rom, wo kein Königtum mehr da war, heiligte das Fest nicht mehr die Institution; man bewahrte aber das sakrale Schauspiel.

Wir werden unten noch sehen, daß im nach-achaemenidischen Persien, wie auch in den Großreichen der asiatischen Türken und Mongolen, der Urkönig, der sein

135 P. Boyancé, RendPontAcc. 1960–61, 107ff., bes. 124f.
136 F. Drexel, a.O. R. Merkelbach, Eranos 34, 1965, 219ff. G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln 1960, 62ff.
137 J. Daniélou, Mullus, Festschr. f. Th. Klauser, Münster 1964, 43ff.
138 Vgl. K. F. Dörner, IstForsch. 23, 1963, 24ff.
139 Liu Mau-Tsai, a.O. 7ff. 10. 40f. Nach der Spaltung in zwei Reiche konnte nur der osttürkische Herrscher, aber nicht der westtürkische, die Ahnenhöhle im Altai in Person kultisch ehren; vgl. Ed. Chavannes, Documents 15f. P. Pelliot, T'oung pao 26, 1929, 214.
140 S. 134ff.

Volk aus der Höhle befreit hat, die Gestalt des königlichen Schmiedes annahm. Aber dessen theriomorpher Vorgänger verschwindet nicht ganz: Der Befreier der Nation aus der Berghöhle heißt bei Abulghâzi *Burte čina*, der graue Wolf,[141] und Elbenagiti[142] kennt eine andere Fassung, nach welcher der Urvater der Mongolen ein Wolf gewesen sei, der in der Schlucht mit zwei Frauen Kinder erzeugte.

In Rom erlebte man ebenso im Ritual des Luperkalienfestes von neuem die Schicksale der königlichen Gründer wie bei den angeführten Hirtenvölkern. Wie in der Kyros-Geschichte bei Ktesias, *Romulum Remumque cupido cepit in iis locis, ubi expositi ubique educati erant, urbis condendae.*[143] Der freudige Lauf zu dieser Stätte wurde nach Butas[144] im Umlauf der *Luperci* verewigt. Nach Valerius Maximus gilt die Freude der Jugend der Erlaubnis, die neue Stadt zu gründen,[145] und der ungezügelte Lauf ahmt die durch den ersten Schmaus an der Stätte Roms genährte frohlockende Stimmung der zwei Jünglingsscharen nach. Eine dritte alte Tradition besagt, daß der Umlauf eine spielerische Nachbildung der Verfolgung der Räuber sei, die den Remus in eine Falle lockten;[146] durch ihre Verfolgung gewann man nicht nur die Beute wieder, sondern stürzte auch den Gewaltherrscher von Alba und stellte die Legitimität und Freiheit wieder her.[147]

Der Umlauf der zwei Jünglingsgruppen (in der Aufführung der Staatslegende) wurde von W. F. Otto als sakraler Scheinkampf gedeutet.[148] Demgegenüber werden wir bei der Erörterung der rituellen Verteilung der *exta* zwischen den zwei Kultdiener-Abteilungen nach der Verfolgung der Rinderräuber sehen,[149] daß es sich um einen sakralen Wettbewerb handelt, wobei das Ergebnis ebenso von vorneherein festgelegt war wie die Zugehörigkeit zu den einst hochvornehmen Luperker-Abteilungen. Bei einem anderen, ebenso altertümlichen rituellen Wettstreit gab es keine Exklusivität, und auch der Ausgang des Kampfes war offen. Gemeint ist der Streit der *Sacraviani* und der *Suburanenses* um den Kopf des Opferrosses an den Iden des Oktobermonats.[150]

141 Abulghâzi 2,31f. (2,30ff. Desmaisons).
142 F. v. Erdmann, Temudschin der Unerschütterliche, Leipzig 1862, 523.
143 Liv. I, 6,3. Vgl. Plut. *Rom.* 21,5. 8. Ovid. *Fast.* 2,381ff.
144 Butas bei Plut. *Rom.* 21,8–9.
145 Val. Max. II 2,9.
146 Fab. Pictor bei DH I 80,3: εἶϑ' ὡς ὁ Φάβιος παραδέδωκε, δέσμιος εἰς τὴν Ἄλβαν ἀπήγετο (ὁ Ῥῶμος) 83,3: ἀποσφάττουσιν εὐπετῶς Ἀμόλιον ... ταῦτα μὲν οὖν τοῖς περὶ Φάβιον εἴρηται. C. Acilius fr. 2 (HRRel. $1^2$ p. 49 Peter (= Plut. *Rom.* 21,9). Liv. I 5,3. Ael. Tubero bei DH I 80, 1ff. Serv. *Aen.* 8,343. Val. Max. a.O. Möglicherweise bezieht sich auf diese Version Ennius *Ann.* fr. 45 Vahlen. Vgl. die Pontifikalannalen in der *Origo* 22,1–4. DH I 80,1ff.
147 Der böse Vater bzw. Großvater ist, von mesopotamischen Prototypen ausgehend, auch im entsprechenden Legendentypus der Indoiranier greifbar. Vgl. z. B. A. Bergaigne, La religion védique 3, Paris 1878–1883, 5ff. E. Benveniste, Le monde oriental 26–27, 1932–33, 192ff. Die griechischen Analogien zuletzt bei G. Binder a.O. *passim* und bei H. Strasburger, SB Heidelberg 1968, 5. Abh., 24f. erörtert. – Nicht einmal die griechische Herkunft der später eingewobenen Motive, etwa der ἀναγνώρισις, ist sicher, da sie auch in Mesopotamien, in Iran und Nordasien reichlich zu belegen sind; jedenfalls ändert die Ausschmückung mit den Farben hellenistischer Dramatisierung nichts an der Urwüchsigkeit des Grundmotivs.
148 W. F. Otto, RE 6, 2066ff.
149 u. S. 141ff.
150 Timaios, FGrHist 566 F 36; vgl. F. Jacoby, ebd. 3B Komm., 1955, 557. S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte 2, Kristiania 1917, 34ff. und jetzt mit reichem Apparat



Für das rituell festgelegte Wettspiel der Luperkalien und des Herkuleskultes an der *ara maxima* kennen wir sehr alte Vorläufer. Die Götterbilder der Hethiter «wurden bei bestimmten Gelegenheiten durch Spiele, darunter Kampfvorführungen ‹unterhalten›. Bei letzteren teilten sich die Krieger in 2 Hälften oder Parteien, die Hatti-Leute mit Waffen aus Bronze, die Mascha-Leute mit Waffen aus Rohr. Es siegten immer die Hatti.»[151]

Sehr wichtig für unser Problem ist die mimische Umsetzung des Rinderraub-Wettspiels der zwei Jungmannschaften in einen Waffentanz, was von Xenophon[152] folgenderweise beschrieben wird: μετὰ τοῦτο Αἰνιᾶτες καὶ Μάγνητες ἀνέστησαν, οἳ ὠρχοῦντο τὴν καρπαίαν καλουμένην ἐν τοῖς ὅπλοις. ὁ δὲ τρόπος τῆς ὀρχήσεως ἦν, ὁ μὲν παραθέμενος τὰ ὅπλα σπείρει καὶ ζευγηλατεῖ πυκνὰ δὲ στρεφόμενος ὡς φοβούμενος, λῃστὴς δὲ προσέρχεται· ὁ δ' ἐπειδὰν προΐδηται, ἁπατᾷ ἁρπάσας τὰ ὅπλα καὶ μάχεται πρὸ τοῦ ζεύγους· καὶ οὗτοι ταῦτ' ἐποίουν ἐν ῥυθμῷ πρὸς τὸν αὐλόν· καὶ τέλος ὁ λῃστὴς δήσας τὸν ἄνδρα ⟨καὶ⟩ τὸ ζεῦγος ἀπάγει· ἐνίοτε δὲ καὶ ὁ ζευγηλάτης τὸν λῃστήν· εἶτα παρὰ τοὺς βοῦς ζεύξας ὀπίσω τὼ χεῖρε δεδεμένον ἐλαύνει.

Wir erinnern ferner an die zwei Parteien beim Schwerttanz der Germanen, bei denen diese große Schaustellung kriegerischer Gewandtheit[153] mit derselben sozialen Struktur zusammenhängt wie bei den Römern. Überall tritt uns im eurasischen Kreis eine festgelegte Wertung der zwei Jünglings- bzw. Kriegergruppen entgegen. Bei der Verfolgung der Räuber im mythischen Rinderraub sehen wir die Gruppe der Flinken, Kampfbereiten und die der Trägen und Faulen einander gegenübergestellt und durch die Beteiligung am bzw. Ausschließung vom Opfermahl rituell differenziert; bei den Ugriern stehen die Gescheiten und Disziplinierten den Dummen und Ungestümen gegenüber. Die ‹schönen› und die ‹häßlichen› Perchten im neuzeitlichen Trubel an der Jahreswende sind die letzten Ausläufer dieser Diskriminierung in Europa. Im Vielfraßmythos[154] ist der eine Zwillingsbruder übermenschlich (beflügelt), der andere menschlich; im indogermanischen Kreis findet man ebenfalls Zwillinge, bei denen der eine göttlicher, der andere irdischer Natur ist.[155] Ein extremes Beispiel für diesen Gegensatz sind der himmlische Ahuramazda und der höllische Ahriman. Dieses polemisch-antithetische Element ist vielleicht teilweise dafür verantwortlich, daß in Rom der zweite Zwillingsbruder, in seiner Bedeutung mißverstanden, allmählich hinter dem ersten zurücktrat und schließlich fast vergessen wurde.[156] Noch mehr Schuld trägt daran aber der Umstand, daß die Republik nur die Einzelherrschaft der etruskischen Könige in Erinnerung

U. W. Scholz, Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos, Heidelberg 1970. – Zu den blutigen sakralen Wettkämpfen vgl. A. Brelich, Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Bonn 1961.
151 A. Götze, Kleinasien (Kulturgesch. d. Alten Orients = HAW III 1, Bd. 3) München 1933, 153f. Herangezogen schon von J. Haekel, Arch. f. Völkerk. 1, 1946, 134. Vgl. auch H. Ehelolf, Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual (SBBerlin 1925, 267ff.).
152 Xenoph. *Anab.* VI 1,7.
153 Vgl. die Details bei R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1936–38, *passim*.
154 o. S. 37ff.
155 N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 9ff.
156 A. Schwegler, RG 1, 434 A. 3. 436f.

hatte[157] und die eigene ursprüngliche Doppelmonarchie in Vergessenheit geriet.[158] Um den Zweiten aus dem Wege zu schaffen, ließ man den Remus durch Romulus ermorden; das Motiv der Überspringung der Stadtmauer konnte erst entstehen, als die große Umfassungsmauer die Bedeutung des Defensivwerkes in den Vordergrund schob, also frühestens im 4. Jh. v. Chr.[159]

*

Mit dem Mythos der Wölfin und dem sakralen Schauspiel, in dem die Festteilnehmer die Kultlegende zu neuem Leben erweckten, war – wie wir wissen – ein anderer uralter Komplex verquickt: die ziegengestaltigen Gottheiten der im Frühjahr auferstehenden Natur.

Während die erstgenannte Erscheinung eine politische Einrichtung rechtfertigen und heiligen soll, hat die zweite mit Staatsform und Herrschaft nichts zu tun, sondern gehört zu den sakralen Männerbünden, die an der Jahreswende durch ihr Toben die Erneuerung von Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt herbeiführen sollen. Auch hier gehen mythische Begründung und kultische Realisierung Hand in Hand.[160]

Das überschäumend fröhliche Fest der *creppi*, der mit dem Fell der Opferziegen bekleideten *nudi iuvenes*, war – wie wir schon sahen – dem Fest des Pan in Arkadien verwandt und wurde von der spätgeborenen römischen Geschichtsschreibung nicht ohne innere Berechtigung mit jenem verglichen. Aber Pan ist in Rom nicht der große Gott, sondern folgt nur als *Inuus* der Weisung der maßgebenden himmlischen Patronin des Tages, Juno, die ihm befiehlt, als *sacer hircus* die Fruchtbarkeit der Ehefrauen zu bewirken. Der Ritus der Flagellation der jungen Frauen durch die Böcke dient diesem Zweck.[161] Man könnte zu diesem Befruchtungszauber unzählige völkerkundliche Analogien präsentieren. Wir begnügen uns mit einem einzigen, bei dem ‹Hengste› anstelle der ‹Böcke› auftraten: Beim Frühjahrsfest der Türken im Altai-Gebirge übten drei maskierte Männer, die sich als Hengste gebärdeten, das Ritual der Befruchtung aus.[162] Die griechischen Kentauren und die indischen Gandharva liefern uns – wie G. Dumézil gezeigt hat – die indoeuropäischen Entsprechungen.

157 U. v. Lübtow, Das römische Volk, Frankfurt a. M. 1955, 40f. schreibt irrtümlich, daß die zweigeteilte Sozialstruktur etruskisch sei; vgl. z. B. J. Heurgon, Hist. 6, 1957, 84f.

158 So schon A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker, Berlin 1913, 76. 79ff.

159 Vgl. A. Schwegler, RG 1, 389 für Details der Überlieferung.

160 Der der Forschung allzu früh entrissene C. Koch meinte, «in historischer Zeit sind Kultus und Legende in Rom tatsächlich zwei getrennte Bereiche» (Der römische Jupiter, Frankfurt 1937, 25). Die Luperkalien und der Kult an der *ara maxima* liefern einen Gegenbeweis.

161 Gelas. a.O. (s. A. 93): *Lupercalia propter quid instituta sint, Livius secunda decade loquitur, nempe propter sterilitatem mulierum, quae tunc* (also irgendwann im 3. Jh. v. Chr.!) *acciderat, exsolvendam.* Vgl. Plut. *Rom.* 21,7. Serv. *Aen.* 8,343: *puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint,* u. a. m. Vgl. H. Usener, RhM. 30, 1875, 209ff. A. Kirsopp-Michels, TAPA. 84, 1953, 35ff. G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes, Meisenheim 1964, 108ff. L. Adams Holland, Janus and the Bridge, Rom 1961, 57f., usw.

162 D. Zelenin, Intern. Arch. f. Ethnogr. 29, 1928, 83ff.

KAPITEL V

# Hirtenkriegertum und Männerbund

## 1. Die zentrale Rolle der Hirtenwelt in der römischen Ursprungssage

Daß die römische Ursprungssage echt und einheimisch ist, hat schon A. Schwegler (RG 1, 1853, 410ff.) klar erfaßt.[1] Auch hat G. De Sanctis (StdR. $1^2$,210) realisiert, daß die Analogien im Mythenschatz der Griechen keine Abhängigkeit der römischen Tradition von diesen erweisen, sondern nur die Existenz einer gemeinsamen Grundstruktur. Die am Busen der klassischen Philologie genährte moderne historische Quellenkritik ist aber ihrer Führung nicht gefolgt und hat mit wenigen Ausnahmen in der römischen Ursprungssage nur eine literarische Konstruktion nach griechischem Muster erblicken wollen. So neuerdings J. Poucet, Recherches sur la légende sabine des origines de Rome (Univ. Louvain, Rec. d. trav. d'hist. et de philol., 4. sér. 37, 1967), wie auch C. J. Classen, (Hist. 12, 1963, 447ff.) der in seiner feinen Analyse die Sage wenigstens auf italischem Boden, im 4. Jh. v. Chr., entstehen läßt (vgl. ders., Hist. 14, 1965, 386; ferner R. M. Ogilvie, A Comm. on Livy B. 1–5,46ff.).[2] Besonders bedauerlich finde ich es, daß ein so ausgezeichneter Althistoriker wie H. Strasburger in einer neuen Arbeit «Zur Sage von der Gründung Roms» (SB Heidelberg 1968, 5. Abh.) sich vor meinen Ergebnissen verschlossen hat; vielleicht gelingt es mir, ihn durch diese ausführliche Darlegung zu überzeugen.

Für Strasburger ist die Sage eine rein griechische Erfindung, ein *mixtum compositum* literarischer Motive. Er meint, die Zwillinge seien erst durch Kallias kreiert worden (13): Da das Zwillingsmotiv in der griechischen Literatur bis ca. 300 fehle, könne es früher nicht existiert haben. «Mit dieser Spätdatierung verknüpft sich für mich», schreibt er 19f., «die Überzeugung, daß die Sage, mindestens in ihrer Gerüstbildung, *politischen* Impulsen entstammt, nicht religiös-mystischer Ursymbolik, so daß wir uns der Spekulation über letztere hier enthalten können, wenn sie auch vereinzelte Bauelemente geliefert haben mag.» Die Brüchigkeit dieser rein literargeschichtlichen Analyse hat schon Th. Köves-Zulauf (Gymn. 78, 1971, 158ff.) aufgezeigt.

Sie wird schon durch die Existenz der kapitolinischen Wölfin – aus dem frühen 5. Jh. v. Chr. – widerlegt (Taf. 8). Strasburger wollte diese mit der Begründung ausschalten, daß die Zwillinge nicht darunter abgebildet und daher nicht die Wölfin der Ursprungssage gemeint sei. Er steht mit dieser Auffassung nicht allein; dieselben Bedenken gegen die Identifizierung der erhaltenen Bronzewölfin mit der *lupa Capitolina* haben auch die Archäologen (z. B. zuletzt H. Kähler, Rom und

1 Die Quellen über das Doppelkönigtum hat er ebd. 488ff. zusammengestellt.

2 Die gediegene Arbeit von H. J. Krämer, Synusia (Festschr. Schadewaldt) 1965, 355ff. betrifft vor allem den Begriff des neuen Romulus der Spätrepublik.

seine Welt, München 1960, 47; Th. Kraus, Propyläenkunstgeschichte 2, Berlin 1967, 19f. und 151 u.a.m.) geltend gemacht. Aber diese Wölfin ist die *lupa, quae amissis catulis distenta ubera exinanire nutricem se infantibus praebuit,* wie es Iustin. *Epit.* XLIII 2,5 erzählt, die λύκαινα δέ τις ἐπιφανεῖσα νεοτόκος σπαργῶσα τοὺς μαστοὺς ὑπὸ γάλακτος ἀνεδίδου τὰς θηλὰς τοῖς στόμασιν αὐτῶν, wie Dionys (I 79,6) dieselbe Tradition übersetzt. Die milchgeschwellten Euter der Wölfin weisen unmißverständlich auf die Geschichte von der Ernährung der Zwillinge hin, und *in Rom* kann sich dieser Hinweis auf nichts anderes beziehen, erst recht nicht angesichts des Standortes der Statue am Kapitol. Nun existierte auch noch eine andere archaische Statue der *lupa Romana,* die ebenfalls keine Zwillinge einbegriff; sie ist auf den Denaren des P. Satrienus (Syd. 781 A) aus den 70er Jahren des 1. Jhs. v. Chr. abgebildet (Taf. 7,1–4). Soll man also auch diese Wölfin ausklammern, weil die Zwillinge sich nicht unter ihr befinden? Und es gibt noch eine dritte Wölfin ohne die Kinder, nämlich die Statue am Marktplatz von Lavinium (ERL 277f., hier Taf. 7,9–12), die dieselbe theriomorphe Nährmutter darstellen muß wie die römische; auch sie stammt nach den literarischen Quellen aus der archaischen Zeit. Allein diese Darstellungen des numinösen Tieres genügen meines Erachtens schon, um die Wurzelhaftigkeit jener Tradition zu erweisen.[3] Wenn man bisher die Abwesenheit der Zwillinge bei diesen Darstellungen der theriomorphen Nährmutter des Mythos bemängelte, so ist dies eben der Enge der rein literarischen Perspektive zuzuschreiben. Um 300 v. Chr., als die Ogulnier die säugenden Kleinkinder unter die Euter der Bronzewölfin hinzufügen ließen, wollte man die Mütterlichkeit des Tieres betonen; und auf den Didrachmen, die Rom während des 1. punischen Krieges prägen ließ (Taf. 7,5–8), wendet die Wölfin ihren Kopf liebevoll und zahm den säugenden Zwillingen zu. Aber im frühen 5. Jahrhundert lebte noch die ursprüngliche Gestalt des Mythos vom reißenden Ungetüm, dessen wütende Wildheit die römischen Krieger im Kampf erfüllte und ihnen den Sieg verlieh.

Im Gegensatz zu den rein literarischen Analysen fehlt es erfreulicherweise auch nicht an Forschungen, die die ethno-soziologischen Anhaltspunkte nutzbar machen und die Legende in ihren ursprünglichen Rahmen zurückversetzen. So die unter der Anleitung von R. Merkelbach[4] entstandene nützliche Dissertation von G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus (Beitr. z. kl. Philol. H. 10, 1964). Der Verfasser dieses Buches plante, mit seinem betrauerten Freund K. Meuli über dasselbe Thema ein Buch zu veröffentlichen. Binder hat die Vorstudien zu diesem Buch verwertet und seine Darstellung auf diese gestützt; es bleibt mir die Aufgabe, manches zu präzisieren, weiterzuführen und zu festigen. Ferner sind die Studien von W. Burkert (RhM. 105, 1962, 37ff. bes. 41f., MusHelv. 22, 1965, 166ff.) anzuführen, die die grundlegenden Erkenntnisse von K. Meuli

[3] Die romfeindliche Umdeutung der Sage (28ff.) besagt nichts für ihren ursprünglichen Sinn. – Die Schilderung des Hirtenlebens ist nicht literarischen Ursprungs (37ff.), wie es die Beschreibung der achaemenidischen Königsweihe bei Ktesias klar macht; vgl. Verf., Schw. Arch. f. Volksk. 47, 1951, 11ff. und unten. – S. sieht richtig, daß das Konzept des «Mischvolkes» nicht griechisch, sondern alt und eigen ist (33).

[4] Vgl. R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München 1962, bes. 198 A. 1.



weiter ausbauen und die sozialen und organisatorischen Voraussetzungen des Sagentypus zu erkennen helfen.

A. Schwegler,[5] einer der größten Kenner der frühen römischen Geschichte, hat gesehen, daß «die älteste Form der Sage nicht ausgewanderte Albaner, sondern die Hirten der umliegenden Triften, die alten Genossen der Zwillinge als die ersten Bewohner der neugegründeten Stadt voraussetzt. Es ist eine Grundvorstellung der römischen Sage, daß die ursprüngliche Bewohnerschaft des Palatin Hirtenvolk war, nicht troischer Adel, nicht ausgewandertes albanisches Patriziat».

Die Jungmänner des Romulus und Remus fanden an dem Ort, wo sich später die Welthauptstadt befinden sollte, nur Wald und Sumpf: *nihil praeter silvas paludesque* (Liv. V 53,9). Ein Riesenhain umschloß den Urahnen der Stadt und seine Mannen (vgl. Verg. *Aen.* 8,342), nur Dickicht war da und Hirten (Ovid. *Fast.* 1,243f.). Varro (*RR* II 1,9) charakterisiert diese Lebensform der Anfänge folgenderweise: *Romanorum vere populum a pastoribus esse ortum quis non dicit? quis Faustulum nescit pastorem fuisse nutricium, qui Romulum et Remum educavit? Non ipsos quoque fuisse pastores obtinebit, quod Parilibus potissimum condidere urbem?* Die ganze Literatur der Römer charakterisiert die Genossen der Gründer als Hirtenjugend.[6]

Auch ist das Hauptthema der Ursprungstradition, neben der Aussetzung der beiden Säuglinge und ihrer wunderbaren Ernährung durch die Wölfin, ihr Aufwachsen zwischen den Hirten in der Wildnis und ihre Abhärtung durch die Not und den schweren Lebenskampf des Hirtenlebens. Cicero erzählt – nach Cato – *de re publ.* II 2,4 über Romulus: *quo in loco cum esset silvestris beluae sustentatus uberibus pastoresque eum sustulissent et in agresti cultu laboreque aluissent, perhibetur, ut adoleverit, et corporis viribus et animi ferocitate tantum caeteris praestitisse, ut omnes qui tum eos agros ubi hodie est haec urbs incolebant, aequo animo illi libenterque parerent.* Die dann folgende Tötung des Tyrannen gehört zum Typus der Kyros-Sage[7] – nicht die einzige Parallele zwischen den beiden, wie im Laufe dieser Ausführungen sichtbar werden wird: Das ausgesetzte Königskind, das seine Tugend durch den schonungslosen Kampf gegen Natur und Räuber entfaltet und sich so zu seiner hohen Berufung vorbereitet, gehört dazu. Die bekannten Autorenstellen gewinnen durch diese aus gemeinsamen Wurzeln, und nicht aus literari-

[5] A. Schwegler, RG 1, Tübingen 1953, 457 mit den gesamten Quellenbelegen in Anm. 17.

[6] Ennius bei Non. 2 p. 603. Linds., *s. v.* «*parumper*» (Die Wölfin flieht vor den Hirten). Cic. *De re p.* II 2,4 (nach Cato): Romulus ein Hirtenkönig; ebenso *De divin.* I 47,105; vgl. I 48,107. II 33,70 und 47,98. *De orat.* I 9,37. Varr. *L. L.* 5,54 (*pastores Palatini*) Diodor 8 fr. 4 = *Exc. de virt. et vit.* 31 (von den Zwillingen): πᾶσι τοῖς ποιμνίοις ἀσφάλειαν παρείχοντο, ... χωρὶς δὲ τῆς ἐν τούτῳ φιλοτιμίας ὑπῆρχον ἅπασι τοῖς πλησίον νομεῦσι προσφιλεῖς, κτλ. Liv. II 1,4 (*ille pastorum convenarumque plebs*). Ovid. *Fast.* 4,810 (*pastorum volgus*) und ebd. 2,365 (*pastoralis iuventus*). DH. II 29,11: βίος δ' αὐτοῖς ἦν βουκολικὸς καὶ δίαιτα αὐτουργὸς ἐν ὄρεσι κτλ. Vell. I, 8,5 (*pastoralis manus*). *De vir. ill.* 1,4 (*pastores*). Iuven. 2,127 (*Latii pastores*). Flor. I 11,9: *Latini Tuscique pastores* neben Trojanern und Arkadern die Untertanen von Romulus und Remus. Eine reguläre Königswahl durch den *pastorum vulgus* fingierte Cassius Hemina (fr. 11 Peter = Diomed. 1, p. 384 K.). Masurius bei Plin. *n.h.* XVI 18,75 (*pastores, qui rapuerunt Sabinas*). Pomp. Mela II 4,2. Sil. Ital. 13,812ff. Iustin. XXVIII 2,8. XXXVIII 6,7. XLIII 3,2. Plut. *De fort. Rom.* 9. Weiteres bei A. Schwegler, a.O.

[7] G. Binder, a.O. (s. o. S. 103).

scher Entlehnung, herrührenden Parallelen ein neues Gewicht. DH I 79,11: βίος δ' αὐτοῖς ἦν βουκολικὸς καὶ δίαιτα αὐτουργὸς ἐν ὄρεσι τὰ πολλὰ πηξαμένοις διὰ ξύλων καὶ καλάμων σκηνὰς αὐτορόφους. Bei Livius sind die Gründer-Zwillinge *nec in stabulis nec ad pecora segnes* (I 4,8). Sie bekämpfen die Räuber mit ihren Hirten-Gefährten: *sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta dividere et cum his seria ac iocos celebrare* (I 4,9). Den Angriff auf den Tyrannenkönig macht Romulus *pastoribus* (I 5,7), die betont als Jungmannschaft bezeichnet werden: *collecta iuvenum manu* (I 5,4). Ähnlich *Origo* 22,3: *Coacta pastorum manu.* Die Räuber, gegen welche sie kämpfen, sind natürlich Rinderdiebe: *Adultis inter pastores de virtute cotidiana certamina et vires et pernicitatem auxere. Igitur cum latrones a rapina pecorum industrie frequenterque submoverent,* etc. (Iustin. XLIII 2,8–9).

Auch das Gefolge der Zwillinge wird als *latrones* bezeichnet (DH I 10,2), was im älteren Sprachgebrauch soviel wie ‹Krieger im Dienste eines Herrn› bedeutete,[8] eine sehr bemerkenswerte Analogie zu den *Kardakes,* den jungen Edelleuten im Dienste des Perserkönigs, deren harte Hirtenerziehung und Jungmannschaftscharakter wir unten kennenlernen werden.

Wer dies alles nur als literarisches Lehngut verstehen möchte, soll an die mit der Gründungssage engstens verbundene *fera sodalitas pastoricia atque agrestis* (Cic. *Pro Caelio* 11,26) der *Luperci* denken, die – wie unten gezeigt werden wird – noch in der spätrepublikanischen Zeit deutlich Spuren einer Schwurbrüderschaft aufwies. Sie waren für Cicero (ebd.) *coitio illa silvestris, ante ... instituta quam humanitas atque leges.*

Der Ursprungsmythos, der uns hier beschäftigt, war nicht nur in Rom zu Hause. Der Gründer von Praeneste, Caeculus, ist ebenso durch die Funken des königlichen Herdes gezeugt worden wie Romulus nach dem Bericht des Promathion; er war ebenfalls ein ausgesetztes Kind (Serv. *Aen.* 7,678) und gründete desgleichen seine Stadt *collecticiis pastoribus* (Varro in den *Schol. Veron. Aen.* 7,681).[9]

Noch wichtiger ist, daß der Mythos des Urkönigs von Alba Longa, *Silvius,* seinem ganzen Aufbau nach der römischen Zwillingssage entsprach. Cato erzählte in seinen *Origines* (fr. 11 Peter), wie dieser in der Wildnis geboren sei: *Cuius Lavinia timens insidias gravida confugit ad silvas et latuit in casa pastoris Tyrrhi, et illic enixa est Silvium.*[10] Zweifellos ist auch er, wie der *ferox Romulus,* der in der geheimnisvollen Wildnis geborene wilde Krieger; darum interpretierte schon die Theogonie des Hesiod (1011ff.) richtig den Namen Silvius als Ἄγριος, wie ich (ERL 238f.) gezeigt zu haben hoffe. So gelangen wir mit dieser Überlieferung

8 Die Späteren verstanden es als ‹Söldner›, was dem archaischen Begriff nicht mehr gerecht wird. Vgl. Enn. *Ann.* fr. 59 Vahlen[3]: *Haec ecfatus, ibique latrones dicta facessunt.* Ebd. fr. 538. Vgl. Non. 134,29: «*Latrocinari*», *militari mercede.* Plautus, *Ennius: «fortunasque suas coepere latrones inter se memorare».* Vgl. ferner Non. 134,30ff. und die Plautus-Stellen u. S. 121 und Fest. p. 105,27 L.: *Latrones antiqui eos dicebant, qui conducti militabant ... At nunc viarum obsessores dicuntur.*

9 Vgl. L. Euing, Die Sage von Tanaquil (Frankfurter Studien 2) 1933, 27 (mit Lit.) u. unten S. 184f.

10 Entsprechend: Liv. I 3,6ff. DH I 70,1–3. Verg. *Aen.* 6,760ff. Servius, *ad l. l.* Verg. *Aen.* 7,475ff. Tzetzes, zu Lycophron 1232 verquickt den Namen des Hirten mit Faustulus. – Vgl. auch Th. Mommsen, RF 2, 1879, 267 A. 61.268. J. Gagé, MélArchHist. 1961, 102ff.



zumindest in das 6. Jh. v.Chr. – wenn nicht noch etwas früher – zurück, wobei der Name allein für die Ursprünglichkeit der Tradition Gewähr leistet.

Die Erinnerung der Nachkommen an das älteste Rom als Hirtensiedlung[11] wird ergänzt durch Hirtenfeste des römischen Kalenders. Direkt mit der Gründungssage hängen die *Lupercalia* zusammen,[12] das Fest von *Romulus et frater et pastoralis iuventus* (Ovid. *Fast.* 2,361ff.). Ein Hirtenfest war ferner das Stadtgründungsfest der *Palilia,*[13] eine βοτηρικὴ ἑορτή (Plut. *Rom.* 12,2. Vgl. auch Fest. p. 248,17 L. usw.). Auch die *Consualia,* wobei *pastores ludos faciunt coriis* (*Fr. p. R.* 56 B), wurzelten in jener alten Tradition. Wenn U. Coli mit Recht annimmt, daß die Gottheit *puemune pupdike* der iguvinischen Gemeinde ebenfalls ein ποιμήν war,[14] wäre die Verwandtschaft der *fratres Atiedii* mit der römischen Brüderschaft der *Luperci* noch enger.

Zum selben Komplex gehört die *casa Romuli,*[15] die Strohhütte, in der Romulus seine Jugend verbrachte (DH I 79,11).[16] Die Hütte am Kapitol war wohl die ältere; die andere am Palatin muß jünger gewesen sein. Eine solche Hütte des Gründer-Heros war auch in Lavinium vorhanden: die καλιάς, die Dionysios beschreibt (I 57,1) und zwei Medaillons des Antoninus Pius abbilden (ERL 274 und Taf. 6,1–2). Auf denselben Zusammenhang wie in Rom weist die Tatsache hin, daß auch in der Gründungslegende von Lavinium die Wölfin eine Rolle gespielt hat (ERL 277f.). Und die Hütte des Hirtenknaben Kyros gibt uns einen weiteren Berührungspunkt mit dem persischen Ursprungsmythos an die Hand.[17] Ist es nun nicht auffallend, daß der älteste Sitz des Archon Basileus in Athen ebenfalls ‹Hirtenhütte›, βουκολεῖον, hieß?[18]

## Exkurs: *Einflüsse aus dem Alten Orient*

Im 3. Jahrtausend v.Chr., als die Sumerer die Grundlagen der Hochkultur in Vorderasien schufen, spielte der königliche Hirte, Heros und Gott eine zentrale Rolle. Diese hat sich auf die folgenden Phasen der mesopotamischen Geschichte

11 Angaben bei A. Schwegler, RG 1, 1853, 443ff.

12 Plut. *Caes.* 61,1: ἡ τῶν Λουπερκαλίων ἑορτή, περὶ ἧς πολλοὶ γράφουσιν ὡς ποιμένων τὸ παλαιὸν εἴη, καί τι προσήκει τοῖς Ἀρκαδικοῖς Λυκαίοις. Vgl. Cic. *Pro Caelio* 11,26, u.a.m.

13 Angaben gesammelt bei A. Schwegler, RG I, 444ff. Vgl. Sir James Frazer, zu Ovid. *Fast.* 4,721f. (vol. 3,336ff. in seinem Kommentar), G. Dumézil, REL. 40, 1962 (1963), 108ff. Ders., La rel. rom. archaïque, Paris 1966, 373ff. und die Handbücher.

14 U. Coli, Il diritto pubblico d. Umbri, Milano 1958, 13.

15 Die Angaben sind bei A. Schwegler, RG I, 393f. zusammengestellt. Die neuere Forschung bei A. Brouwers, Hommages à L. Herrmann, Coll. Latom. XLIV, 1960, 215ff. zu finden.

16 Vgl. auch Val. Max. III 4,1: *Incunabula Tulli Hostilii agreste tugurium cepit: eiusdem adulescentia in pecore pascendo fuit occupata.*

17 S. u. S. 137ff.

18 Aristot. *Athen. pol.* 3. Vgl. Wachsmuth, RE 3, 996f. O. Kern, RE 3, 1013ff. G. Busolt–H. Swoboda, Griech. Staatsk., HAW IV 1, 1, 2, 3. Aufl., München 1926, 791. – R. Merkelbach wies mich in einem Briefe vom 15. Juli 1959 auf das Stibadeion des Dionysos hin und brachte dieses mit den Bukoloi des Stier-Dionysos in Zusammenhang – und auch mit den Hütten des Romulus und Kyros. – Über die dionysischen βουκόλοι vgl. M. P. Nilsson, Opuscula selecta 2, 1952, 532f.

vererbt, und als die Meder und Perser das Erbe von Assyrien antraten, blieb auch bei ihnen die Idee des von der Gottheit eingesetzten Hirten der Völker für ihre Herrschaft im Zwischenstromland maßgebend.[19]

Diese sumerisch-mesopotamische Verbindung von Hirtentum und Königtum ist von dem Hirtenmythos der indo-europäischen Viehzüchter fundamental verschieden. Im Zweistromland ist der Herrscher *allein* der Hirt, die Untertanen, die er betreut, die Herde. Bei den Viehzüchtern des Nordens ist ein *jeder* Mann ein Hirt, der Fürst nur der tapferste und beste von ihnen. Trotz dieses grundlegenden Unterschiedes haben die iranischen und westindogermanischen Hirtenvölker einen wesentlichen Zug ihres Ursprungsmythos von dem sumerischen Königsmythos geerbt.

Sargon von Akkad, der im 3. Jahrhundert des 3. Jahrtausends v. Chr. herrschte, verkündete selbst, daß seine Mutter eine arme Frau, sein Vater unbekannt gewesen sei. Seine Mutter habe ihn heimlich geboren und in einem Korb auf dem Strom ausgesetzt. Der Korb sei mit ihm stromabwärts bis zu dem Bewässerer der Felder Akki gelangt, der ihn aufgelesen und als Gärtner erzogen habe. Während er als Gärtner arbeitete, habe ihm die Göttin Ištar ihre Gunst geschenkt und dadurch habe er die Herrschaft über die Menschen erlangt.[20]

Dieser Mythos vom Gärtner-König bzw. dessen Variante vom Hirten-König, wurde typisiert und immer wieder für Herrscher der Folgezeit verwendet. Er spiegelt sich auch in Königstiteln wie ‹Kudur-Mabuk, der Hirte, Günstling von Nannar› ‹Išme-Dagan, der Hirte, der der Günstling von Anu ist›, usw.[21] Der zum

[19] A. Moortgat, Die Entstehung der sumerischen Hochkultur (Der Alte Orient, 43), 1945, 81ff. Ders., Tammuz, Berlin 1949, 9ff. 28ff. 41. Thorkild Jacobson, The Sumerian King List (Assyriological Studies 11), 1939, *passim*. R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris 1939, 47f. 59. 137. 150. 198. 257. 303 A. 19. H. Zimmern, Verz. ü. d. Verhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 68, 1916, 1ff. S. Langdon, Semitic Mythology 1931, 166ff. E. D. van Buren, Orientalia 20, 1951, 15ff. A. Parrot, Mél. Syriens off. à M. Dussaud, Paris 1939, 171ff. C. J. Gadd, Ideas of Divine Rule in the Ancient East (The Schweich Lectures of the British Acad. 1945) 1948, 38f. Die Dissertation von Ilse Seibert, Hirt-Herde-König (Deutsche Akad. d. Wiss., Schriften d. Sekt. f. Altert.-Wiss. 53, 1969) ist durch die reiche Bibliographie S. VIIIff. nützlich. – G. Widengren, The King and the Tree of Life, Uppsala 1951, 5ff. (Gärtner-König). – Für die Weiterentwicklung der Idee auch in Griechenland: R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, München 1910, 240 A. 3. Ders., Orphisch-dionysische Mysteriengedanken (Vortr. d. Bibl. Warburg) 1925, 55 A. 2. 57 A. 4. – Zu Kyros s. unten 134ff. und Xenoph. *Cyrup*. VIII 2,14. F. Spiegel, Eranische Altertumskunde 3, 1878, 597f. (das Königsprädikat *hvańthva*, «mit guter Herde versehen»). K. Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates 1, Berlin 1893, 389. Philon, *Leg*. 11,76; dazu H. Willrich, Klio 3, 1904, 441. E. Fraenkel, Aesch., Agamemnon 2, 1950, 361f. (zu Vers 795). – 2 *Sam*. 5,2 ποιμὴν λαῶν ist allbekannt. – Die Spiritualisierung der Idee des guten Hirten in der Lehre des Zarathustra (Yasht 29. 31, 9–10. 33,6; 44,6 u. sonst.) geht uns hier nichts an. – Vgl. auch W. Schulze, Kl. Schr. Göttingen 1933, 172. A. Oxé, WS. 48, 1930, 40f. (der König als φύλαξ). K. Rupprecht, Der altsprachl. Unterricht 1951, 88. – Gyges als *regius pastor* (Cic. *De off*. 3,38) gehört zu unserem Sagentypus.

[20] Weissbach, RE 1 A, 2499. H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1, Tübingen 1909, 79. G. Binder, a.O. 160ff. H. Strasburger, Zur Sage von der Gründung Roms (SB Heidelberg 1968, 5. Abh.) 27f. 32f., der die römische Variante als literarische Entlehnung betrachtet; dagegen G. Binder, a.O. 78ff.

[21] R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris 1939, 114.



mythologischen Helden verklärte königliche Hirte beherrscht die Kunst der frühen Rollsiegel.[22] Das Überraschende dabei ist, daß es stets Herrscher bekannter Dynastien, Männer königlicher Herkunft sind, welche die offenbar magische Anziehungskraft des Mythos vom ausgesetzten Kind, das durch die Gnade der Gottheit Herr der Völker geworden ist, für die Festigung ihres Thrones benützen. So verkündet Aššurnasirpal, Sohn des Königs Šamši-Adad V.: «Ich bin geboren in den Bergen, die niemand kennt. ... Aber Du, oh Ištar, furchterregende Herrin der Götter, Du wähltest mich mit dem Licht Deiner Augen und hast die Sehnsucht nach der Herrschaft in mir erweckt. Du hast mich von den Bergen heruntergebracht. Du hast mich zum Hirten des Menschen berufen. Du hast mir das Szepter der Gerechtigkeit verliehen.»[23] Und auf dieselbe Art und Weise gibt Kyros den Untertanen seine Erwählung als Hirt der Völker durch den Gott bekannt.[24] In der ganzen iranischen Königsmythologie setzte sich aber die andere, uns bei den Römern begegnende Formprägung der Legende vom ausgesetzten Kind fort, das von einem Tier ernährt, von Hirten erzogen, in seiner Hirtenjugend den Tyrannen tötete und den Thron bestieg.[25] Allerdings muß man sich im Klaren sein, daß schon in der assyrisch-babylonischen Version hinter der Göttin, die dem zukünftigen König ihre Milch gab,[26] ein Muttertier stand, z. B. eine wilde Kuh, die als Erscheinungsform der Göttin genannt wird.[27] Die göttliche Kuh Birmaje bei Firdausi, die den Säugling Feridhun in der Bergwildnis ernährt, hatte also altmesopotamische Vorgängerinnen. Zweifellos ist jedoch hinter der sumerischen wie auch hinter der altpersischen Mythenerzählung eine gemeinsame Grundschicht theriomorphen Denkens anzunehmen, die in den Spuren dieses Mythos bei den Griechen und bei den Italikern noch für uns faßbar ist.[28]

In Rom wird die Freilegung der Wurzeln der Ursprungstradition durch mehrere Faktoren erschwert, vor allem durch die mögliche Einwirkung der Etrusker, deren Volkstum aus einer mitteleuropäisch-indoeuropäischen Unterschicht und einer kleinasiatischen Oberschicht bestand, wobei letztere aus dem hethitischen Bereich ebenfalls indoeuropäische Wesenszüge mitgebracht haben könnte.

Nun werden wir sehen, daß die Wölfin, die das ausgesetzte Königskind ernährte, auch in Etrurien nicht gefehlt hat. Sie könnte von den Trägern der Villanova-Kultur herstammen, aber *ein* Symbol des Hirtenkönigtums kann nur aus dem Nahen Osten gekommen sein: der Hirtenstab.

[22] W. H. Ward, Seal Cylinders of Western Asia, Washington 1910, 142ff. fig. 391ff. Vgl. z. B. Ch. Virolleaud, Légendes de Babylone et de Canaan, Paris 1949, 16.

[23] E. Dhorme, La religion assyro-babylonienne, Paris 1910, 156. H. Frankfort, Kingship and the Gods, Oxford 1948, 239. R. Labat, a.O. 77 (mit Quellenverweisen). Weissbach, RE Suppl. 4, 1141.

[24] E. Dhorme, a.O. 157. H. Frankfort, a.O. 240 und 398 A. 34. F. Justi, Grundriß der iranischen Philologie, hrsg. v. W. Geiger u. E. Kuhn 2, Straßburg 1896–1904, 415. Vgl. Xenoph. *Cyrup*. I 1; VIII 2,14. Deut.-Isaiah 44, 28. Justin. *Epit*. I 5, 1; Plut. *Pro nob*. 2,2. und u. S. 135ff.

[25] G. Widengren, in: Hommages à G. Dumézil (Coll. Latom. 45) 1960, 225ff.

[26] R. Labat, a.O. 63ff.

[27] Ebd. 67ff.

[28] Die griechischen Varianten sind bei G. Binder, a.O. zusammengestellt. Vgl. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931, 129f. C. Robert, Oedipus 1, Berlin 1915, 381ff. K. Scherling, RE 19, 317ff. C. Westrup, in: Mél. F. de Visscher 2, Brüssel 1949, 555ff.

Der Krummstab des Hirtenkönigs fehlte auch unter den Abzeichen des Pharaonentums nicht[29] und war in Mesopotamien reichlich vertreten.[30] In Rom war der Augurstab sicher etruskischer Herkunft[31] und ursprünglich das Zeichen des königlichen Privilegs der Götterbefragung. Aber die kosmische Abgrenzung des königlichen Opferplatzes, seine genaue Ausrichtung nach den Weltgegenden in Alt-Indien gemahnt auch an andere Komponenten der etruskischen Auguralwissenschaft; und eine archaische Bronzestatuette des Zeus aus Arkadien (in München) mit dem Krummstab in seiner Rechten weist ebenfalls auf einen breiteren Hintergrund hin.[32]

Die richtige Beurteilung der römischen Ursprungstradition wird noch durch andere Umstände erschwert. Die Sehnsucht der Menschen der aufgewühlten Epoche der Spätrepublik nach den einfachen Sitten der guten alten Zeiten vergoldete die Uranfänge mit dem paradiesischen Glück des *aureum saeculum*. Naevius (*Bell. Pun.* fr. 10 Mar.) sprach in diesem Sinne von den *Aborigines* als *silvicolae homines bellique inertes* (ERL 229 A. 1); und dieselbe unschuldige, romantische Urzeit meint Velleius (I 8,5), wenn er sagt, daß Romulus *cum inbelli pastorali manu* die Stadt gründete. Auch hat man oft die griechische Methode der Mythenerfindung, die Gelehrsamkeit oder die hellenistische Poesie für die Ausgestaltung des Bildes der römischen Anfänge verantwortlich gemacht.[33] Stil und Kolorit sind in diesen Schilderungen tatsächlich alexandrinisch. Aber diese Übertünchung darf uns nicht über den uralten Kern jener Überlieferung hinwegtäuschen.

## 2. Die Hirtenkrieger um Romulus und Remus und der Männerbundcharakter römischer Kultgenossenschaften

Kein geringerer als Theodor Mommsen meinte,[34] daß der Übergang von der Weide- zur Ackerwirtschaft vor der Einwanderung der Italiker in die Halbinsel stattfand, und dabei schwebte ihm eine Einwanderung in sehr früher Zeit vor, nicht erst um die Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Ihm folgten die meisten Forscher, und noch das frührepublikanische Rom war z. B. für K. F. Neumann und E. Kornemann ein Bauern-Rom.[35] Demgegenüber ist es in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher geworden,[36] daß die Latiner als Hirtenkrieger in Italien angekommen sind, und daß der karge Boden Nordlatiums für die Viehzucht viel geeigneter war als für die Agrikultur, im Gegensatz zu dem fruchtbaren Südetrurien oder Kampanien.[37] So blieben die Latiner noch in den ersten Jahrhunderten der Republik als echte Hirtenkrieger in einer Rückständigkeit, die auf ihr ganzes Denken abgefärbt hat und dazu beitrug, in Gesellschaft und Religion archaische Reste des Hirtenlebens zu bewahren, deren Wurzeln in der voritalischen Epoche des Latinerstammes zu suchen sind.

Die Hirten, die im Mythos der Wölfin erscheinen, weiden ihr Vieh nicht auf Wiesen, sondern in Wäldern, in der Wildnis – ein Zug, der allen Mythen über das ausgesetzte Königskind seit Sargons Zeiten gemeinsam ist. *Pales,* die Gottheit, welcher das Fest der Stadtgründung geweiht ist,[38] heißt bei Ovid *silvicola;*[39] als *coitio illa silvestris ante . . . instituta quam humanitas atque leges* sind die Luperker bei Cicero abgestempelt.[40] Und der Urkönig – Gründer von Alba Longa – den schon die Theogonie des Hesiod (1011ff.) kennt, heißt Ἄγριος-Silvius.[41]

Die Fragmente, die wir von der albanischen Kultlegende besitzen, weisen auf denselben Legendentypus hin, zu welchem der Wolfsmythos der Luperkalien gehört.[42] Die Jünglinge in der Wildnis, die zunächst außerhalb der menschlichen Gesellschaft aufwachsen und dann im harten Daseinskampf den Hirtenberuf erlernen, werden uns noch in den parallelen Überlieferungen anderer Völker begegnen. Nicht das Weiden, sondern der Rinderraub ist das Hauptthema der Schilderung ihres Lebens im Kreise der Gefährten. Schon A. Schwegler[43] dachte bei der Behandlung der Kultgeschichte der *ara maxima* an die Abenteuer des Indra. Bei einer literarischen Entlehnung, an welche so viele moderne Historiker und Philologen dachten, hätten Fabius Pictor und seine Zeitgenossen sicher etwas – in ihren Augen – der Nachahmung Würdigeres in der griechischen Mythologie gefunden, um die Gründer Roms bei den Griechen in ein günstigeres Licht zu

29 A. M. Hocart, Kingship, Oxford 1927, 84.

30 Verweise auf die Quellen u. Literatur bei I. Seibert, Hirt-Herde-König, Berlin 1969, 7f., 15.25.

31 Vgl. Ed. Meyer, Abh. Berlin 1923, Nr. 3, 32, A. 9. Fr. De Martino, Storia della costituzione romana 1, Napoli 1951, 113 u. sonst oft.

32 In dem neuen, von F. Castagnoli und P. Sommella entdeckten Königsgrab des 7. Jhs. v. Chr. in Lavinium ist vielleicht auch ein Lituus aus Eisen zu Tage gekommen. Vgl. vorläufig «Il Messagero», 31. III. 1972 (S. Moscati referiert über einen Vortrag von P. Sommella an der Pontif. Acc. di Arch.).

33 J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 63ff. L. Castiglioni, in: Roma 9, 1931, 145ff. und sonst sehr oft. Vgl. R. Merkelbach, MusHelv. 18, 1961, 83ff.

34 Th. Mommsen, Röm. Gesch. 1[7], Berlin 1886, 19. 182f.

35 Ihnen folgen heute noch manche Forscher, wie K. Latte, Röm. Religionsgeschichte, München 1960, 64 u. a. m.

36 Z. B. A. Grenier, MélArchHist. 57, 1905, 323. L. Homo, L'Italie primitive, Paris 1925, 89. 92. G. Lugli, Roma antica, Roma 1946, 399. L. A. Holland, TAPA. 80, 1949, 292ff. L. Pareti, Storia di Roma 1, Turin 1952–1961, 222. 225f. Gegen die Theorien des sonst sehr verdienten Prähistorikers S. Puglisi, La civiltà Appenninica. Origine delle comunità pastorali in Italia, Florenz 1959, vgl. A. Boëthius, Etruscan Culture, Land and People, Malmö 1962, 22. 27f. Vgl. auch A. Piganiol, JSav. 1960, 23. Ders., Histoire de Rome[3], Paris 1949, 26. Verf., RM. 68, 1961, 64ff. Ders. in: Les origines de la république romaine (Entretiens sur l'antiquité classique 13) Vandoeuvres-Genève 1967, 266ff. u. a. m.

37 Liv. VII 38,6–7: *Cur autem potius Campani agrum Italiae uberrimum . . ., quam victor exercitus haberet . . . ? an aequum esse dediticios suos illa fertilitate atque amoenitate perfrui, se militando fessos in pestilenti atque arido circa urbem solo luctari?*

38 G. Dumézil, Eranos 54, 1956, 232ff. Ders., REL. 36, 1958, 112ff. J. Heurgon, Latom. 10, 1951, 277ff. hat die Existenz eines Götter*paares* dieses Namens – anstatt einer einzigen Göttin – endgültig gesichert.

39 Ovid. *Fast.* 4,746.

40 Cic. *Pro Caelio* 11,26.

41 Vgl. ERL 238f.

42 Vgl. über die Kindheit des Silvius, der die einzige echte Sagenfigur der albanischen Königsliste ist, Plut. *Rom.* 70,1–3 und die übrigen Angaben bei Zwicker, RE 3A, 130ff. und ERL 238f.

43 A. Schwegler, RG 1, 1853, 371.

rücken, als es dieses archaisch primitive sakrale Klischee des *nec in stabulis nec ad pecora segnes venando peragrare saltus*[44] vermochte. Es hindert uns meines Erachtens nichts daran zu glauben, daß diese Kultlegende in der augusteischen Zeit noch jedem Römer aus der ureigenen sakralen und epischen Tradition durch mündliche Weitergabe bekannt war. Ich denke dabei an die oft verworfene Äußerung des Dionysios von Halikarnass (I 79,10) über die Jugend von Romulus und Remus: οἱ δὲ ἀνδρωθέντες γίνονται κατά τε ἀξίωσιν μορφῆς καὶ φρονήματος ὄγκον οὐ συοφορβοῖς καὶ βουκόλοις ἐοικότες, ἀλλ' οἵους ἄν τις ἀξιώσειε τοὺς ἐκ βασιλείου τε φύντας γένους καὶ ἀπὸ δαιμόνων σπορᾶς γενέσθαι νομιζομένους, ὡς ἐν τοῖς πατρίοις ὕμνοις ὑπὸ Ῥωμαίων ἔτι καὶ νῦν ᾄδεται.[45]

Schon die Namen der Zwillinge sind vorliterarisch. W. Schulze hat gezeigt,[46] daß der Name *Romulus* zwar den der Stadt voraussetzt, aber aus dem letzteren nicht direkt abgeleitet werden kann. Wie *Caec-ulus* ist auch *Rom-ulus* mit Diminutiv gebildet, weil bei beiden die *Kindheitsgeschichte* Kernstück ihres Mythos ist und nicht ihre Taten als Männer.

Den Namen der Siedlung, *Roma*, können wir mit P. Mingazzini von dem des *Rumon*-Baches herleiten; wenn daher auch der Gründername aus der topographischen Bezeichnung abgeleitet wurde, so ist doch seine Funktion innerhalb des sakralen Schemas vorher wohl für die Stammeskönige verwendet worden und ein uraltes Erbstück. Die erste Spur des Gründernamens *Romelos* finden wir, wie man festgestellt hat,[47] in dem aus ihm abgeleiteten Familiennamen des Konsuls von 456 v. Chr., *T. Romilius Rocus*. In jenem Jahr gab es also bereits eine führende Adelssippe, die sich der Abstammung von Romulus rühmte. Da das Zweinamensystem in Rom aus etruskischem Brauch stammt, ist das *nomen* der *Romilii* spätestens im 6. Jh. v. Chr. aufgekommen – gebildet aus dem *Kindernamen* des Staatsgründers, mithin in Kenntnis von dessen Mythos.

Daß auch *Remus* ein sehr alter Name und nicht aus *Romulus* gebildet ist, hat ebenfalls W. Schulze gezeigt.[48] Er hat auch darauf hingewiesen,[49] daß er an bestimmten Örtlichkeiten der Stadt haftet, wie *Remona*, Ῥεμώνιον und *Remoria*, Ῥεμορία. Diese Namen «haben ein so eigenartiges Gepräge, daß sie unmöglich erfunden sein können», schreibt er. Durch eine neue Inschrift aus Chios vom 3. Jahrhundert v. Chr. wissen wir, daß die Griechen *Rhemos* schon vor Fabius Pictor kannten.[50] Noch in dem Eid des Livius Drusus sind die Gründer Roms im Plural angeführt;[51] Remus ist also dabei. Ebenso wichtig wie das hohe Alter

[44] Liv. I 4,8.
[45] Vgl. auch Quintil. *inst. or.* II 4,19 für das Weiterleben einer epischen Überlieferung.
[46] W. Schulze, ZGLEN 579f.
[47] Ebd. A. Rosenberg, RE 1 A, 1074f. J. Reichmuth, Die lateinischen Gentilicia, Diss. Zürich 1956, 113f.
[48] W. Schulze, ZGLEN 219. Vgl. auch W. Aly, Strabon von Amaseia, Bonn 1956, 248f.
[49] Ebd. 219 und 581.
[50] N. M. Kontoleon, Prak. arch. heter. 1953 (1956), 270f. = SEG 16, 1959, 141 Nr. 486. Vgl. Ernst Meyer, Der röm. Staat und Staatsgedanke$^3$, Zürich 1948, 468. C. J. Classen, Hist. 14, 1965, 386f. mit der Analyse der literarischen Affiliation des Gründungsmythos.
[51] Vgl. C. Koch, Die Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, 89ff. L. R. Taylor, Party Politics 198 A. 67.



*beider* Gründernamen, ist der kultische Hintergrund dieser Verdoppelung. G. Dumézil vergleicht sie und ihre Scharen zu Recht mit den indoarischen *Našatya-Ašvins*, Bringern der Fruchtbarkeit.[52] Das hohe Alter des Romulus-Kultes hat schon C. Koch betont,[53] aber daß auch Remus in der Entscheidung des *augurium maximum* einen Platz hat, hat erst O. Skutsch[54] gegen Mommsen[55] schlüssig erwiesen.

Zum alten Bestand des Ursprungsmythos gehört die *casa Romuli*,[56] die ebenso geheiligt war wie die Hirtenhütte, in deren Umgebung der junge Kyros das Hirtenhandwerk erlernt hatte.[57] Es ist sehr wichtig, daß diese Strohhütte am Kapitol stand, außerhalb des *pomerium* sowohl der Palatin- als auch der Quirinalsiedlung. Mit anderen Worten, sie gehörte beiden gemeinsam, wie *Iupiter Optimus Maximus*. Noch bedeutsamer ist es, daß jenes *tugurium* nicht etwa eine besonders errichtete Touristen-Attraktion war, sondern Teil des alten Kultes. 39 v. Chr. brannte es ab, als die Pontifices darin opferten (ἐξ ἱερουργίας).[58]

Dem entspricht auch, daß die Luperkalien eines der großen, permanenten Staatsfeste gewesen sind: *et sunt stativae (feriae) universi populi communes certis et constitutis diebus ac mensibus et in fastis statis observationibus adnotatae, in quibus praecipue servantur Agonalia Carmentalia Lupercalia*.[59] Wie Mommsen als erster gesehen hat und der Schreiber dieser Untersuchung weiter zu begründen suchte,[60] hat der römische Staat am Anfang der Republik die Pflege der Staatskulte an die führenden Patriziersippen verteilt: Die quirinalische ‹Remus›-Gruppe der Luperker-Sodalität wurde den Fabiern, die palatinische ‹Romulus›-Gruppe derselben den Quinctiliern zugeteilt; ebenso wurden die zwei entsprechenden Gruppen der Kultdiener des Hercules an der *ara maxima* den fürstlichen Geschlechtern der *Pinarii* und der *Valerii Potiti* zugewiesen.[61] Aber der öffentlich-staatliche Charakter dieser Feste wurde dadurch nicht berührt: An den Luperkalien fungierten der *rex sacrorum*, der *flamen Dialis* mit der *flaminica* und die Vestalinnen, die die sakrale Speise aus Spelt und Salz für das Festritual bereiteten[62] und auch das Salz der *lustratio*.[63] Noch in Cäsars Zeit, als diese Priesterschaft von ihrer hochvornehmen Exklusivität viel verloren hat, sind Männer wie der Sohn von Ciceros

[52] G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 254.
[53] C. Koch, Bemerkungen zum römischen Quirinuskult, ZRGG. 5, 1953, 16. Daß die Identifikation des Romulus mit Quirinus eine späte Entwicklung ist, hat schon A. Schwegler, RG 1, 1953, 531 erkannt.
[54] O. Skutsch, ClQu. N.F. 11, 1961, 252ff.
[55] Th. Mommsen, Ges. Schr. 4, 1ff.
[56] Vgl. o. S. 111. Angaben bei A. Schwegler, a.O. 393f. Vgl. auch G. De Sanctis, StdR. 1$^2$, 352 n. 67 (über die Identität des *tugurium Faustuli* mit der *casa Romuli*).
[57] Ktesias, FGrHist 90 F 66,41.
[58] Cass. Dio XLVIII 43,4; vgl. auch LIII 16,5.
[59] Macrob. *Sat.* I 16,6.
[60] Th. Mommsen, *De collegiis Romanorum*, Kiel 1847, 14f. Verf., ERL 45, 315, und Les origines de la république romaine (13. Entretien de la Fondation Hardt 1966) Vandoeuvres-Genève 1967, 247–249. Vgl. auch u. S. 148f.
[61] Für ein solches Verfahren vgl. z. B. Liv. I 26,13: *(piacularia sacrificia) quae deinde genti Horatiae tradita sunt.*
[62] Angaben bei G. Wissowa, R.u.K.$^2$ 517 A. 6.
[63] Serv. *Bucol.* 8,82. Censorin. *De Die natali* 22,15.

Bruder, M. Caelius Rufus, C. Herennius Balbus und andere wichtige Anhänger Cäsars Luperker; der Konsul M. Antonius führte die neuen *luperci Iulii* an.[64]

Der echt archaische Charakter des Festes kommt auch in der Organisation der vornehmen Kultdienerschaft zum Ausdruck. Wie die Arvalbrüder und die Salier, so waren sicher auch die Mitglieder der Luperker-Genossenschaft zwölf an der Zahl.[65] Die sakralen Bindungen dieser Kultgemeinschaft waren noch in der Zeit Ciceros so stark, daß es als Ehrenpflicht der Mitglieder galt, einander nicht zu denunzieren. Ja, es wurde sogar als Schande angesehen, wenn der Vater eines *sodalis* gegen einen Kameraden seines Sohnes vor Gericht als Ankläger auftrat. Eine schon oft zitierte Cicero-Stelle[66] soll hier nochmals angeführt werden, da sie eben wegen der feindlichen Absicht des Redners den Sachverhalt ungeschminkt wiedergibt: *Neque vero illud me commovet, quod sibi in Lupercis sodalem Caelium* (sc. Calpurnius Bestia) *dixit. Fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges, siquidem non modo nomina deferunt inter se sodales, sed etiam commemorant sodalitatem in accusando, ut, ne quis id forte nesciat, timere videantur!* Wichtig ist auch, daß das inschriftlich erhaltene Repetundengesetz des C. Gracchus (v. 9–10. 20. 22) diese gegenseitige moralische Verpflichtung der Luperker anerkennt. Der Kultgenosse ist hier dem Verwandten gleichgestellt. Wir kennen in einem entsprechenden Fall auch die mythologische Begründung: Die ersten *fratres arvales* waren die 12 Söhne der Pflegemutter des Romulus, *Acca Larentia,* wobei Romulus sich an Stelle eines verstorbenen Sohnes unter die Söhne der Larentia eingereiht haben soll.[67] Dieselbe Art fiktiver Verwandtschaft finden wir bei den griechischen Phratrien,[68] den nordasiatischen Hirtenvölkern und den frühgermanischen Jünglingsverbänden. Eine ähnliche Verbrüderung und ein dadurch hervorgerufenes Verwandtschaftsgefühl kennzeichnet auch die vornehmen Speisegenossenschaften im alten Rom,[69] die das Erbe der «Syssitien der Italiker» darstellen, welche Aristoteles als charakteristischen Zug jener Völker erwähnt.[70] Diese Art sakraler Bindung erinnert lebhaft an die Heeresbildung durch *coniuratio,* d. h. durch Gründung einer Schwurbrüderschaft; hierhin gehören die *legio sacrata* und das *ver sacrum,* die als Opfer eines Gelübdes ausgestoßenen Jungmänner eines bestimmten Jahrganges.[71] Nicht zufällig wird die Sabinerschar, die den Quirinal besetzte, mit diesem Ausdruck bezeichnet. Wohl die älteste Form

64 Vgl. Fr. Münzer, Adelsfamilien und Adelsparteien, Stuttgart 1920, 49.

65 Die *duodecim casti iuvenes,* die in dem bei Arnobius (5,1) erhaltenen Volksmärchen die Götter Faunus und Picus fesseln, sind wohl die *Luperci.* So schon L. Preller–H. Jordan, Römische Mythologie³, Berlin 1881–1883, 388 A. 3. – Vgl. auch J. Marquardt, StV. 3², 1885, 137. Geiger, RE 1 A 1878. P. K. Gross, Die Unterpfänder der römischen Herrschaft (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Alte Gesch. 1) 1935, 104f. u. a. m.

66 Cic. *Pro M. Caelio* 11,26; vgl. *Pro L. Murena* 27,56 und dazu Th. Mommsen, a.O. 4.

67 Gell. VII 7,5–8.

68 H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille 1939, 133ff.

69 Vgl. Th. Mommsen, a.O. 3f. mit den Angaben.

70 Aristot. *De re publ.* 2, p. 49 und 196 Bekker.

71 Vgl. J. Heurgon, Trois études sur le *ver sacrum* (Coll. Latom. 26) 1957 mit den Details. Vgl. meine Bemerkungen in RM. 78, 1971, 16ff. mit weiterer Lit. Über die Vorgeschichte des Begriffes *consortium* vgl. H. Lévy-Bruhl, Nouvelles études sur le très ancien droit romain, Paris 1947, 51ff.



der Verbrüderung bildete das Trinken vom Blut aller Schwurbrüder, wie es noch die Verschwörer unter Catilina vollzogen. Auch die Führer der in ihre historische Heimat eindringenden Ungarn sollen dies getan haben, und noch heute ist dieser Ritus für die in den Geheimbund der sizilianischen Mafia Aufgenommenen obligatorisch.

Überlebsel derartiger Sodalitäten in Form von Kultgenossenschaften gibt es auch sonst. Wenn die *sodales Titii* in Rom auf Romulus zurückgeführt werden,[72] so liegt dem der Gedanke einer *germana sodalitas* zugrunde, die das Andenken der Samtherrschaft des Romulus mit Titus Tatius pflegen sollte. Wir kennen auch *sodales* des Mars in Tuder und bei den Frentanern[73] und die *fratres Atiedii* in Iguvium, die man mit Recht mit den *fratres arvales* der Römer zu vergleichen pflegt.[74] Auch die doppelte Kultgemeinschaft der (*Valerii*) *Potiti* und *Pinarii,* deren Ritual die Gegenwart von Frauen ausschließt,[75] gehört, wie wir unten noch sehen werden, zu jenem Kreis kultischer Kampfbünde.

Um zu verstehen, warum die Luperker zwei Gruppen hatten[76] und wie diese zustande gekommen sind, muß man betonen, daß die Überlieferung sie stets als Doppelorganisation von Beginn an schildert. Darum spricht Cicero von *germani Luperci,* darum betonen unsere Quellen, daß die Gründer-Zwillinge μερίζονται τὸ πλῆθος ἅπαν διχῇ,[77] *divisa pastorali turba,*[78] und daß *separatimque suos appellaverunt, Remus Fabios, Romulus Quintilios.*[79]

## 3. Das ‹gemischte Volk› des Mythos und seine Analogien im indoeuropäischen Männerbundwesen

Bevor die Gliederung in zwei Volksteile vollzogen wurde, hatten die Staatsgründer-Urkönige eine Freistatt eröffnet, zu der ein jeder flüchten und als Voll-

72 Tac. *Ann.* 1,54 und *Hist.* 2,95. Suet. *Galb.* 8, Vgl. A. Schwegler, RG 1, 504. A. 21. St. Weinstock, Mél. Piganiol 2, Paris 1966, 898. Ders., RE 6 A, 1538ff. Die Überlieferung ist leider sehr karg.

73 G. Hermansen, Studien über den italischen und den römischen Mars, Kopenhagen 1940, 40 und 92.

74 Vgl. z. B. G. Devoto, Tab. *Iguv.*² 1940, 303ff.

75 Macrob. I 12,28.

76 Vgl. o. S. 91. S. auch G. Wissowa, R.u.K.², 559f.

77 DH I 85,4. Wenn er es so darstellt, daß die Begleiter des Romulus und Remus aus Alba mit denen vom Palatinhügel und aus Saturnia gemischt und zweigeteilt wurden, schwebt ihm das Motiv des ‹Mischvolkes› vor, auf das wir unten zurückkommen. Wenn er dann im Gegensatz zur eigenen Behauptung über eine Zweiteilung hinzufügt, οἵ τε γὰρ προσνεμηθέντες αὐτοῖς τὸν ἑαυτῶν ἡγεμόνα ἕκαστοι κυδαίνοντες ὡς ἐπιτήδειον ἁπάντων ἄρχειν ἐπῆρον, ... παρώσαντες τὸ ἴσον τοῦ πλείονος ὠρέγοντο, so suchte anscheinend seine Quelle ein fiktives Vorbild für die dritte Luperkergruppe Caesars zu schaffen.

78 Val. Max. II 2,9.

79 *Origo* 22,1–4. Wichtig an der Beschreibung des Festes bei Tubero (DH I 80,1ff.) ist das Motiv der tapfer und schnell handelnden ersten und der saumseligen zweiten Gruppe bei der Verfolgung der Rinderräuber, worüber wir unten bei der Analyse der Kultlegende der *ara maxima* handeln: ἐπειδὴ τὸ πρῶτον τάγμα τὸ σὺν Ῥώμῳ κατ' αὐτοὺς ἐγένετο, τῶν ἀμφὶ Ῥωμύλον ὑστεριζόντων. Die organische Einfügung dieser mythischen Begründung der Bevorzugung bzw. des Vorrangs der einen Gruppe wird uns im Fall des Herkuleskultes zeigen, daß wir es nicht mit einer literarischen Fiktion zu tun haben.

bürger anerkannt werden konnte – Abenteurer, Sklaven, Heimatlose, Verbrecher.[80] Dies hatte schon Fabius Pictor betont,[81] der ansonsten das früheste Rom mit Ruhmesglanz zu umhüllen suchte, so daß er diese zwielichtige Seite der Stadtgründung nicht selbst erfunden hätte. Der alte Cato benützte das Wort *convenae* für dieses zusammengewürfelte Volk,[82] was die Griechen als ἀνθρώπους σύγκλυδας übersetzten,[83] also «promiscuous crowd, mob, rabble», wie Liddell-Scott den Bedeutungsinhalt des Wortes wiedergeben; das ist es, was Cicero in schlechter Laune als *faex Romuli* bezeichnet.[84]

Auch der Gründer von Praeneste, Caeculus, ausgesetztes Kind der Schwester zweier göttlicher Brüder, hatte nach Cato[85] *collecticii pastores* als Volk und lebte zuerst vom Räuberhandwerk (*diu latrocinatus*). Nicht nur Cicero und Livius,[86] sondern auch romfeindliche Griechen und christliche Rhetoren haben gleichsam Anstoß daran genommen, daß die Ahnen des Römervolkes nichts anderes als eine zusammengewürfelte Räuberbande gewesen sein sollten. Was aber dem Kulturmenschen als Schande erscheint, gehörte in der Frühzeit tatsächlich zum Ideal der Männertugend, wie wir gleich sehen werden. Nicht nur bei den Germanen war der kultische Geheimbund der Jünglinge von der normalen Gesellschaft ausgestoßen und vogelfrei; das *ver sacrum* der Italiker machte ganze Jahrgänge eigenen Blutes heimatlos, ließ sie auf Raub und Mord angewiesen sein und umgab diesen Aderlaß mit religiöser Weihe.[87] Die Zwillingsgründer von Sparta, die allerlei Fremdlinge aufnehmen,[88] vertreten denselben mythischen Typus, und die Wolfsbrüder am Lykaonberg Arkadiens[89] gehören gleichfalls hierhin. «Die Vorfahren der Türken waren», so erzählen die chinesischen Geschichtsbücher, «die vermischten Hu-Barbaren von P'ingliang.»[90] Dann aber kam ein Volksordner-Herrscher, der sie zu einem wohlorganisierten Staatsvolk umgeprägt hat.[91]

Nichts könnte die ursprüngliche Eigenart der Luperker-Brüderschaft treffender kennzeichnen als die von uns schon öfters herangezogene Cicerostelle (*Pro M. Caelio* 11,26): *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges.* Die erörterten Kultlegenden machen deutlich, daß bei den Hirten der Anfangszeit der Rinderraub gewissermaßen zum Handwerk der Viehzucht gehörte.[92] Nicht nur der verdrängte Cacus hatte *latrocinari* als Hauptbeschäftigung getrieben,[93] nicht nur Caeculus von Praeneste hat seine Stadt gegründet, *postquam diu latrocinatus est.*[94] Wenn von Romulus und Remus erzählt wird[95] *cum primum adolevit aetas, nec in stabulis nec ad pecora segnes, venando peragrare saltus. hinc robore corporibus animisque sumpto iam non feras tantum subsistere, sed in latrones praeda onustos impetus facere, pastoribusque rapta dividere,* «so ist dies wohl beschönigende Umdeutung der ursprünglichen Tradition»,[96] die das Stehlen und Rauben als Tüchtigkeitsbeweis der Jungkrieger einschätzte.[97]

Man vergißt meistens, daß in den Kriegen der Frühzeit das Beutemachen ein Privileg der Vornehmen gewesen ist, die das Raubgut mit ihrer Gefolgschaft teilten.[98] Ennius bezeichnet noch die Leibwächter des Amulius, die die neugeborenen Zwillinge in den Strom werfen, als *latrones;*[99] so nennt Plautus oft die Berufssoldaten.[100] Am Ende der Republik war man sich noch bewußt, daß die Beschränkung des Begriffes *latrones* auf die *viarum obsessores* nur nachträglich erfolgte:[101] In der Gesellschaft der *latrones* der Frühzeit war der Raub weltanschaulich verankert. Rauben und Stehlen waren mit der kriegerischen Erziehung der Jugend der Vorzeit engstens verknüpft. Die Männerbund-Riten der *Hirpi Sorani* zeigen, daß die in ihren Kreis Aufgenommenen verpflichtet waren, ‹sich als Wölfe zu gebärden›, d.h. *rapto vivere.*[102] Man erinnert sich sofort an die germanischen Werwölfe als ‹Hunde› oder ‹Wölfe› Wodans.[103]

Das Wesentlichste an dieser Analogie ist die Tatsache, daß, wie bei den germanischen Schwurbrüderschaften der ‹Wölfe› Lernjahre, Bewährungsproben und

80 Die Quellen hat A. Schwegler, RG 1, 459, A. 1–5 und 464f. zusammengetragen. Wir bringen nur einige markante Beispiele.

81 Pictor, FGrHist 809 F 4 (= Plut. *Rom.* 7,1).

82 Cato, *Orig.* fr. 20 Peter. Sall. *Hist.* 4, fr. 69, 17 Maur.: *convenas olim sine patria, parentibus.* Liv. II 1,4. Iustin. *Epit.* XXVIII 2,8. XXXVIII 7,1: *conluvies convenarum.* – *Vir. ill.* 2,1.

83 Plut. *Rom.* 9,2. Strab. V 3,2 (p. 230 C).

84 Cic. *De div.* I 47,105.107. Ders., *De orat.* 1,37 und *Att.* II 1,8. Vgl. zum griech. Hintergrund F. Heiniman, Nomos und Physis, Basel 1945, 151. S. auch Plut. *Rom.* 9,3: ἐδέχοντο πάντας, οὔτε δεσπόταις δοῦλον οὔτε θῆτα χρήσταις οὔτ' ἄρχουσιν ἀνδροφόνον ἐκδιδόντες. 14,2–4: μιγάδες ἐξ ἀπόρων καὶ ἀφανῶν ὄντες; 20,2: πολλοὶ καταφυγόντες. DH I 4,2; 5,1; 85,4; 89,1; III 10,4; VII 70,1. Liv. V 53,9. Lucan. 1,97. Iuven. 8,272ff. Flor. I 1,10.

85 Cato in den *Schol. Veron. Aen.* 7,681, vgl. 678. Solin. 2,9. Tertull. *Ad nat.* 2,15.

86 Liv. VIII 4,3 läßt L. Annius von Setia sagen: *consanguineos nos Romanorum esse, quod olim pudebat, nunc gloriari licet.*

87 J. Heurgon, Trois Etudes 7f. 25ff.

88 Ephor. bei Strab. VIII 5,5 (p. 366 C). Schon von N. Wagner, Ztschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 237 in diesem Sinne interpretiert.

89 K. Meuli, in: Phyllobolia P. Von der Mühll, Basel 1946, 278ff.

90 Liu Mau-tsai, a.O. 40.

91 Gy. Németh, Die Ausgestaltung des landnehmenden Ungarnvolkes (ung.), Budapest 1930, 37f. 95ff.



92 Vgl. auch DH II 51,1.

93 Die urverwandten griechischen Versionen der Herakles-Sagen wurden bekanntlich durch die Annalistik als Kulturtünche für die Schilderung der römischen Urzeit benützt; vgl. J. E. Fontenrose, Python, Berkeley 1959, 339ff. R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy 55ff., usw.

94 Serv. *Aen.* 7,678 und oben S. 110ff.

95 Liv. I 4,8–9.

96 So schon A. Schwegler, RG 1, 431 A. 26.

97 Eutrop. *Brev.* I, 1,2: *Is cum inter pastores latrocinaretur, decem et octo annos natus urbem exiguam in Palatino monte constituit...*

98 Vgl. meine Bemerkungen in: Les origines de la république romaine (13. Entretien de la Fondation Hardt 1966) Vandoeuvres-Genève 1967, 269f.

99 Enn. *Ann.* fr. 59 Vahlen². Vgl. auch fr. 538f.

100 Plaut. *Mil. glor.* 74.76; *Bacch.* 20; *Stich.* 135.

101 Varr. *L. L.* 7,52. Paul. Fest. p. 412,30 L. (= p. 413,3). Serv. *Aen.* 12,7, usw. Vgl. Friedr. Vogel, Arch. f. lat. Lexikogr. 12, 1902, 424. P. Grimal, REL. 46, 1968, 134. Ernout-Meillet und Walde-Hoffmann *s. v.* – Nonius 134,29 schreibt: ‹*latrocinari*› *militari mercede... Ennius*, was zu eng ist. In der Frühzeit gab es keine Soldzahlung, nur Anteil am Raubgut. Noch in der Kaiserzeit war das Ehrenprädikat der 21. Legion *rapax*.

102 Serv. *Aen.* 11,785; vgl. o. S. 110ff. und u. S. 122ff.

103 O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, Frankfurt 1934, 35ff. 356. M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube 1935, 63f. G. Dumézil, Mitra-Varuna, Paris 1948, 71ff. G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes 22ff. 29ff. 33ff. 89ff. stimmt darin mit K. Meuli und dem Schreiber dieser Zeilen überein.

Einweihungsriten der Jugend im Vordergrund standen – wie überhaupt das System der Altersklassen und Männerbünde ein gemeinsamer Zug der Indogermanen war –,[104] so auch bei den Italikern die Ursprungsmythen und Kultgenossenschaften der Hirtenräuber nicht der stabilisierten Gesellschaftsstruktur der Erwachsenen angehören, sondern die für den Existenzkampf nötige grausame kriegerische Erziehung idealisieren und verklären.

Am klarsten tritt dies in der spartanischen Erziehung zu Tage.[105] Nilsson hat den Mut gehabt, die altspartanischen Einrichtungen und Ordnungen mit denen der primitiven Völker zu vergleichen und konnte den Ursprung der spartanischen Organisation aus jenen allgemeinen ethnosoziologischen Grundlagen schlüssig erweisen. Zwar schreckte er vor der eigenen Einsicht zurück,[106] daß die systematische, durch härteste Zucht bewirkte Gewöhnung der spartanischen Jugend an ein Leben der Genügsamkeit, des Stehlens, Raubens, Kämpfens, ja Mordens damit verglichen werden muß, daß es unter Naturvölkern den Knaben während der Vorbereitungszeit zur Jünglingsweihe erlaubt war, zu stehlen und allerlei Unfug zu treiben, aber Jeanmaire hat diesen Faden mit sicherem Instinkt aufgenommen, und heute kann diese Tatsache nicht mehr angezweifelt werden.[107] Nur trat in Sparta an die Stelle unberechenbarer emotioneller Ausschreitung der Unreifen bei den Naturvölkern die stahlharte Disziplin, welche Raubgier und Raublust zum Zweck kriegerischer Abhärtung sublimierte und zugleich den Gesetzen einer zivilisierten Gesellschaft unterwarf.

Es genügt hier, die so oft beschriebenen Wesenszüge der spartanischen Jugenderziehung kurz zusammenzufassen. Die Knaben wurden dem Elternhause entrissen und lebten zusammen unter zwanzigjährigen Jugendführern, die sie in sportlichen und kriegerischen Wettkämpfen übten. Die Jüngeren mußten Gemüse zu den gemeinsamen Mahlzeiten beschaffen, die Älteren Holz zum Kochen. All das mußte gestohlen werden. Man gab ihnen nur sehr wenig zu essen, damit der Hunger sie zum Stehlen zwang. Sie schlichen in die Gemüsegärten und in die Männerhäuser, wo die Erwachsenen ihre gemeinsamen Mahlzeiten hatten, um dort zu klauen, was an eßbaren Sachen in ihre Hände kam; wenn der Diebstahl entdeckt wurde, wurden sie tüchtig durchgeprügelt.[108]

Nach der Pubertät wurden die Jünglinge aus der Stadt gewiesen, ohne Nahrungsmittel und Ausrüstung; erst nach Erreichen des Mannesalters kehrten sie in die Stadt zurück.[109] Die schwerste Belastung brachten die zwei Jahre der Krypteia, des Geheimdienstes.[110] Diejenigen, welche sich am besten bewährt hatten, wurden

104 Details bei N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 230f. 234f.

105 M. P. Nilsson, Klio 12, 1912, 308ff., wieder abgedruckt in den Opuscula selecta 2, 1952, bes. 863f. H. Jeanmaire, REG. 26, 1913, 121ff. Ders., Couroi et Courètes, Lille 1939, 463ff. 499ff. G. Busolt–H. Swoboda, Griechische Staatskunde³ (HAW. IV 1, 1) München 1926, 694ff.

106 Klio 12,336f. A. 2 = *Op. sel.* 2,863f. A. 95.

107 Trotz W. Den Boer, Hist. 5, 1956, 168.

108 Plut. *Instit. Lacon.* 12–13. Ders. *Lycurg.* 17,4–8. Xenoph. *Resp. Lacon.* 2,6. Plat. *Resp.* 548 A und *Leg.* 633 B. Isocr. 12,211.

109 Justin. *Epit.* III 3,6–7.

110 Für Details vgl. P. Girard, Daremberg-Saglio 3, 871ff. H. Jeanmaire, REG. 26, 1913, 121ff. Ders., Couroi et Courètes 550ff. G. Thomson, Aeschylus and Athens², London 1946, 106.



von den Vorstehern in die verschiedenen Berg- und Waldlandschaften Lakoniens entsandt, nur mit den notwendigsten Lebensmitteln und einem Dolch ausgestattet. Sie ernährten sich von gestohlener Nahrung, versteckten sich tagsüber in der Wildnis und mordeten bei nächtlichen Streifzügen unter den Heloten. Auch im Winter blieben sie ohne Schuhwerk und Bettzeug.[111] Es ist aber anzunehmen, daß sie dabei mit der allgemeinen Polizeiaufsicht der Außenbezirke betraut waren.

Im Heiligtum der Artemis Orthia fand jährlich ein agonistischer Kampf zwischen zwei Jungmannschaften statt, wobei die eine Schar so viel wie möglich von den am Altar als Opfergabe aufgehäuften Käsestücken zu stehlen, die andere dies durch Peitschenhiebe zu verhindern suchte.[112] Dieser rituelle Kampf erinnert stark an den Wettstreit zwischen zwei römischen Jünglingsgruppen um Kopf und Schwanz des Oktoberrosses; es war, wie zuletzt W. Burkert festgestellt hat, eine Art Jugendweihe, die mit Gefahren und Erdulden verbunden war.

Besonders stark ist diese Analogie, wenn wir bei Plut. *Aristid.* 17,10 die Prozession, die auf den Streit am Altar der Orthia folgte, nicht als ἡ τῶν Λυδῶν πομπή, sondern als ἡ τῶν λύκων πομπή zu verstehen haben. Dafür spricht, daß das Ereignis, dessen Andenken diese Prozession wahren sollte, die Störung eines Opfers des Königs Pausanias durch räuberische Eindringlinge, den zahlreichen Fällen entspricht, die wir unten im Kapitel über den Raub der *semicruda exta* bei Opferhandlungen anführen werden. In der Plutarch-Stelle können die Räuber natürlich auch keine ‹Lyder›, sondern – wie in den parallelen Beispielen – nur ‹Wölfe› gewesen sein. Wir lesen also: ἔνιοι δέ φασι τῷ Παυσανίᾳ μικρὸν ἔξω τῆς παρατάξεως θύοντι καὶ κατευχομένῳ τῶν λύκων τινὰς ἄφνω προσπεσόντας ἁρπάζειν καὶ διαρρίπτειν τὰ περὶ τὴν θυσίαν, τὸν δὲ Παυσανίαν καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν οὐχ ἔχοντας ὅπλα ῥάβδοις καὶ μάστιξι παίειν· διὸ καὶ νῦν ἐκείνης τῆς ἐπιδρομῆς μίμημα τὰς περὶ τὸν βωμὸν ἐν Σπάρτῃ πληγὰς τῶν ἐφήβων καὶ τὴν μετὰ ταῦτα λύκων πομπὴν συντελεῖσθαι.

Die vielen tierköpfigen Menschenfiguren am Kleid der Kultstatue der Demeter von Lykosura und unter den Votivterrakotten ihres Heiligtums bezeugen in der Tat einen entsprechenden Vermummungsbrauch. Auch wäre die blutige Bewährungsprobe von diesem indoeuropäischen Hintergrund her verständlicher. Der Name ‹Wölfe› wäre hier im Lichte der germanischen Bezeichnung für Wolf, *vargr*, zu sehen, welches ‹Würger› aber auch ‹Dieb›, ‹Räuber›, ‹Geächteter› bedeutet;[113] Analog der Brüderschaft der *hirpi Sorani* kämen bei dem Volke des *Lyk-urgos*[114] ‹Wölfe› als Name eines kultischen Jünglingsbundes gar nicht unerwartet.

H. I. Marrou, Histoire de l'éducation, Paris 1948, 51. N. G. L. Hammond, JHS. 70, 1950, 42 u. sonst.

111 Plat. *Leg.* 1,633 B–C und das Scholion dazu, ferner ebd. 6,763 B. Plut. *Lycurg.* 28,2–5.

112 Xenoph. *Resp. Lacon.* 2,9. Plut. *Arist.* 17. Vgl. dazu H. J. Rose, JHS. Suppl. 5, 1929, 40ff. J. G. Würtheim, Med. Ak. Wiss. Amsterdam 12, 1913, 37ff. M. P. Nilsson, Geschichte d. griech. Religion 1, München 1941, 458ff. H. Jeanmaire, Couroi et Courètes 515f. W. Burkert, MusHelv. 22, 1965, 171ff. usw.

113 M. Ninck, Wodan und der germ. Schicksalsglaube, 1935, 52. Konrad Müller, Die Werwolfsage, Diss. Marburg 1937, 11f.

114 Vgl. z. B. S. Wide, Skandinav. Archiv 1, 1891, 90ff. Ders., Lakonische Kulte, Leipzig 1893, 57. Marbach, RE 13, 2436ff., usw.

Wir erinnern auch an die Atmosphäre der Völsungen-Sage:[115] Signy empfing von ihrem Bruder Sigmund in der Gestalt einer Völva, ‹Wölfin›, insgeheim den Sinfjötli, den ‹Wolf mit der sinterfarbenen Fessel›. Er ward groß und stark und bestand die grausamen und schrecklichen Mutproben, die ihm von seinen Eltern aufgezwungen wurden; so wurde er von Sigmund nicht getötet, wie die anderen Söhne der Signy von Sigeir, die untüchtig waren und die Mutproben nicht bestanden hatten. Den Sinfjötli suchte Sigmund durch ein wildes Räuberleben an kühne Taten zu gewöhnen. Als sie einmal in den Wald zogen, um sich Beute zu verschaffen, fanden sie ein Haus und darin zwei schlafende Königssöhne mit dicken Goldringen; über ihnen hingen Wolfsbälge, aus denen sie nur jeden zehnten Tag herausfahren konnten. Sigmund und Sinfjötli nahmen die Bälge und zogen sie über; die in diesen steckende Kraft wirkte nun sogleich auch auf sie ein; sie heulten wie Wölfe und verstanden gegenseitig ihr Geheul, vermochten sich aber neun Tage lang nicht mehr aus den Bälgen zu befreien. Manche Großtat verrichteten sie zu dieser Zeit dank ihrer wunderbaren Kraft. Als Sinfjötli genügend abgehärtet schien, gingen sie zur Erdhütte zurück, warteten auf einen zehnten Tag, da sie die Bälge ablegen konnten, und verbrannten sie.

Dieser Typus ekstatischer, in Wolfspelzen kämpfender Weihekrieger ist im germanischen Bereich auch in Namen wie *Werwolf, Wolfhetan – Ulfheðin, Wolfhroch* erhalten[116] – denn in altertümlichen Verhältnissen ist Name Wesen –, daneben aber auch in jenem eigentümlichen Sympathieverhältnis, das sich in den Verwandlungen ausdrückt, und auch in Verwandlungskulten.[117]

Wie die Luperker, Arvalbrüder, *sodales Titii* und die iguvinischen *fratres Atiedii* waren auch die germanischen Schwurbrüderschaften kleine, durch Weiheriten, Kulte und die mythologische Begründung ihrer Existenz verklammerte Einheiten.[118] Und wie jene bildeten auch diese Kriegerbünde Zwölferschaften.[119] G. Widengren[120] hat diese Elitekrieger mit den zwölf altpersischen ἄρχοντες (Xenoph. *Cyrup.* I 2,5) verglichen, die Anführer der zwölf Abteilungen des Aufgebotes waren. Wir stellen dazu die zweimal zwölf Abteilungen der alttürkischen Organisation, wo die Leibwächter der Oberherrscher eine Wolfsfahne hatten, ‹Wölfe› hießen und ihre Position ebenso erblich machten wie die einst durch freie Auslese gebildete persische Elitegruppe.

Die Zwölfergruppen der Wolfs-, Bären-, und Hundekrieger im frühmittelalterlichen Skandinavien[121] standen auch gewöhnlich im Dienste eines Königs oder Feudalherrn,[122] waren rituell verbrüdert und berüchtigte Räuber.[123]

[115] Thule 21, 1923, 39ff.
[116] H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten, Heidelberg 1912, 19. Konrad Müller, Die Werwolfsage, Diss. Marburg 1937, 9. R. v. Kienle, Wörter und Sachen 14, 1932, 38. O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1, 1934, 167ff. Günter Müller, Frühma. St. 1, 1967, 200ff. (mit weiterer Lit.).
[117] O. Höfler, in: Brauchtum und Sinnbild, Festschr. f. E. Fehrle, 1940, 119ff.
[118] O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, 1934, *passim*.
[119] O. Höfler, Die Trelleborg (AnzWien 85, 1948) 1949, 17ff.
[120] G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran, Köln-Opladen 1969, 54f. 248.
[121] Vgl. O. Höfler, AnzWien 1948, 18f.
[122] H. Güntert, Über altisländische Berserkergeschichten, Heidelberg 1912, 16 A. 22.
[123] O. Höfler, Arkiv för Nordisk filologi 78, 1963, 106.



Zwar wird die soziologisch-historische Auswertung der Angaben über diese Organisationsform bei den Germanen durch ihre mythische oder episch-märchenhafte Einkleidung erschwert, aber die lange Lebensdauer gewisser Phänomene bietet uns eine vorzügliche Möglichkeit zur Erforschung ihrer Eigenart. Akten eines livländischen Gerichtsverfahrens aus dem Jahre 1641 gegen einen Werwolf-Männerbund,[124] dessen Mitglieder Wolfspelze besaßen und glaubten, durch deren Überziehen in Wölfe verwandelt zu werden, sind besonders lehrreich. Diese Werwölfe hatten eine Höhle als Versammlungsort und Versteck und übten ihre Räubertätigkeit vor allem um die Jahreswende herum, also in der Luperkalienzeit, aus. Ein weiteres Beispiel liefern die Lötschentaler Maskenbräuche (Südschweiz). Deren Erforschung hat ergeben, daß die sogenannten ‹Schurtendiebe› von einem solchen Geheimbund in Tierverkleidung herstammen, dessen Entstehung die lokale Tradition in die Zeit der ersten Ansiedlung der Lötschen versetzt. Diese in Schafspelze gekleidete Bande, die wegen ihrer Kontinuität eine institutionelle Grundlage gehabt haben muß, hauste in einer Waldlichtung des Bergtals und brach nachts maskiert in die Dörfer ein, um zu rauben. Die Aufnahme in ihre Gemeinschaft setzte das Bestehen einer schweren Kraftprobe und Ehelosigkeit voraus. Im 17. Jahrhundert hörten ihre Raubzüge auf und wurden zu Faschingszügen mit furchterregenden Masken umgestaltet, wobei ein gewisses Maß von Plünderung, Diebstahl und Rauben von Nahrungsmitteln geduldet wurde.[125]

Der mythisch-kultische Hintergrund, der uns wegen der Analogie zu römischen Erscheinungen interessiert, ist freilich nur in den frühesten Angaben über diese sakralen Organisationen der Germanen zu fassen. Die Wolfshäuter und Bärenhäuter sind von ihrem Gott Wodan-Odin ergriffen und in Ekstase versetzt worden,[126] und ihr nächtliches Toben ahmt das wilde Gespensterheer nach.[127] Wodan verdanken sie ihre Berserkerwut und Unempfindlichkeit gegen Feuer, was ja auch die *hirpi Sorani*[128] auszeichnete. Wie die Luperker, faßten die Werwölfe ihr Toben als fruchtbarkeitserregend auf.[129] Die dämonische Frau, die in germanischen Glaubensvorstellungen das gespenstische Heer anführt, entspricht nicht nur der Hekate, die in der Gestalt einer schwarzen Hündin bellend an der Spitze ihrer Schreckgespenster daherstürmt und mit dem Opfer einer schwarzen Hündin besänftigt wird,[130] sondern auch der Vorkämpferin der latinischen Weihekrieger, der Ziegen-Juno.

[124] Vgl. den Anhang zu O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, 345ff. und daselbst 37ff.
[125] Angaben bei L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen 1927, 56ff.
[126] K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum, 2, München 1855 bis 1856, 101ff. M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube, 1935, 62. H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten, Heidelberg 1912, 18f. O. Höfler, WPZ. 19, 1932, 375ff.
[127] L. Weiser, a.O. 33ff. 48ff. M. Ninck, a.O. 28ff. 34ff. K. Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und vom Wilden Jäger (Volkskundliche Quellen H. 1), Münster i. W. 1935. R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund 265ff. O. Höfler, Oberd. Zschr. f. Volksk. 10, 1936, 33ff. Weiteres im Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens 10, 400f. (Index).
[128] Vgl. E. C. H. Smits, Faunus 1946, 86 A. 8.
[129] O. Höfler, Kultische Geheimbünde 1, 286ff. 345ff.
[130] L. Malten, JdI. 29, 1914, 237.

Mit den Werwolfbünden ging bei allen Indoeuropäern und nordasiatischen Hirtenvölkern der Glaube an die Mensch-Wolf-Verwandlung einher;[131] so auch bei Italikern und Griechen. Bei den letzteren verhüllte freilich die literarische Ästhetik und Humanität der klassischen Epoche weitgehend diesen prähistorischen Kern im religiösen Denken, aber die Existenz tiergestaltiger Götter und ihres Anhangs ist noch klar erkennbar.

Die βουκόλοι, ‹Hirten›, des Dionysos sind nicht die Kultdiener des stiergestaltigen Gottes, wie man glaubt, sondern die kultische Hirtengefolgschaft des ausgesetzten göttlichen Kindes, wie die *pastores* um Silvius, Romulus, Caeculus usw. Die alexandrinische Hirtenromantik, die dieses mythische Inventarstück der Hirtenkriegerzeit aufgriff, idealisierte natürlich jene rohe Räuberbande im Sinne von Rousseau's unschuldiger Urzeit, aber Einzelmotive wie Geißelung, Gefangennahme, Aburteilung, Zerfleischung und Omophagie lassen noch die dem Kult zugrundeliegende, uralte Männerbundmystik erkennen.[132]

Demgegenüber sind die Kultdiener und -dienerinnen im Kulte der Demeter und Kore, aber auch in dem der Leukippiden, ‹Fohlen›,[133] in dem des Dionysos ‹Pferde›,[134] in dem der Hera vielleicht ‹Kühe›,[135] in dem Kulte des Poseidon ‹Stiere›,[136] in dem der Artemis ‹Bärinnen›[137] und in dem der ephesischen Artemis ‹Bienen› und ‹Bienenkönige›[138] hießen – wie ja auch die Mystinnen des thrakischen Fuchs-Dionysos ‹Füchse› (βάσσαραι), die Priesterinnen von Dodona ‹Tauben›, die Mysten des Dionysos ‹Ziegenböcke› genannt wurden und dementsprechend kostümiert waren,[139] direkte Zeugen der theriomorphen Vorstufen der olympischen Religion. Zu ihren tiergestaltigen Göttern flehen die Kultgenossen

[131] W. Hertz, Der Werwolf 1862. R. Andrée, Ethnographische Parallelen, Leipzig 1889, 62ff. E. B. Tylor, Primitive Culture 1, New York 1920, 301ff. J. A. MacCulloch, in Hastings Encycl. 8, 206ff. K. F. Smith, A Historical Study of the Werewolf in the Literature (Publ. of the Modern Language Assoc. of America IX 1) 1894, 1ff. C. T. Stewart, Zschr. d. Ver. f. Volksk. 19, 1909, 30ff. J. G. Frazer, The Golden Bough VII 1 New York u. London 1890, 308ff. H. Schwenn, Menschenopfer bei Griechen und Römern (RVV 15,3) Gießen 1915, 20. M. Schuster, WS. 48, 1930, 149ff. Konrad Müller, a.O. (s. Anm. 83). E. C. H. Smits, a.O. 114ff. A. Rini, ClW. 22, 1929, 83ff. M. Johnston, ebd. 24, 1931, 103ff. W. Kroll, RE Suppl. 7, 423ff. O. Höfler, WPZ. 19, 1932, 375ff. N. Lid, Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akad. Årsbok, Uppsala 1937, 3ff.

[132] Vgl. R. Merkelbach, Antaios 1, 1959, 54. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, 119.

[133] Details bei S. Eitrem, RE 6 A, 906f. 908. M. W. De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, 41ff., 196ff. S. Wide, Lakonische Kulte, Leipzig 1893, 331.

[134] S. Eitrem, a.O. 906f. 908.

[135] Ebd.

[136] Athen, 10, 425 C.

[137] L. Deubner, Attische Feste, Berlin 1932, 205f. und o. S. 45f.

[138] S. Eitrem, a.O. 907. M. W. De Visser, a.O. 197.

[139] M. Bieber, JdI. 32, 1917, 70 und RE 14, 2071f. S. Eitrem, a.O. 906 (Hirschhörner der Kultgenossen in der Festprozession von Artemis auf Sizilien). W. Wrede, AM. 53, 1928, 89. A. Greifenhagen, Eine attische rotfigurige Vasengattung, Diss. Königsberg 1929. E. Wüst, RE 15, 1728f. A. B. Cook, Zeus 1, Cambridge 1914–40, 441ff. U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931, 198f. J. Charbonneaux, MélArchHist. Glotz, Paris 1932, 203. H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille 1939, 520ff. u. a. m.



im Fell und mit der Stimme des betreffenden Tieres,[140] was auch bei den eurasischen Reiterhirten üblich war.

An den Rändern der griechischen Kulturwelt kann man noch feststellen, daß die in vereinzelten Ritualbräuchen faßbare Mensch-Tier-Metamorphose einst auch den Kriegerverbänden eigen war. So heißen bei den Thrakern nicht nur die Kultdienerinnen des Fuchs-Urvaters βάσσαραι, ‹Füchsinnen›, sondern tragen auch die thrakischen Männer die ἀλωπεκίς, ‹Fuchskappe› bzw. Fuchsrachen-Helm, im Kriege.[141]

Ebenfalls in den Randgebieten der Hochkultur begegnet uns die urtümliche Form der kriegerischen Erziehung durch Darben, Ertragen von Leiden, Stehlen und Rauben: wie bei den Lakedaimoniern,[142] so auch bei Kretern und Ätolern.[143] Die Schwurbrüderschaft im Kriege finden wir z. B. bei den Akarnanen.[144] Uns interessieren hier vor allem die Spuren der Werwolfbünde in Arkadien, die von W. Hertz 1862 erkannt wurden. Seine Ergebnisse sind durch die neueste Forschung bestätigt worden.[145] An folgende Tatsachen sei erinnert: Auf dem heiligen Berg

[140] S. Eitrem, RE 6A, 908.

[141] Herodot. 7,75 (Bithyner). Xenoph. *Anab.* VII 4,4. Vgl. Br. Schröder, JdI. 27, 1912, 329ff. Über die attischen Vasen mit Thraker-Darstellungen (um Orpheus) und eine Darstellung von Bendis mit Fuchs möchte ich anderswo berichten.

[142] Heracl. Pont. *De reb. publ. Laced.* 8 (FHG 2,211 Müller): Τρέφουσι δὲ τὰ τέκνα, ὥστε μηδέποτε πληροῦν, ἵνα ἐθίζονται δύνασθαι πεινῆν. Ἐθίζουσι δὲ αὐτοὺς καὶ κλέπειν, καὶ τὸν ἁλόντα κολάζουσι πληγαῖς, ἵν' ἐκ τούτου πονεῖν καὶ ἀγρυπνεῖν δύνωνται ἐν τοῖς πολέμοις.

[143] Cic. *De re publ.* III 9,15: *Vitae vero instituta sic distant, ut Cretes et Aetoli latrocinari honestum putent.* – Weiteres über Männerbund-Spuren und ihren Übergang in die klassische Ephebie z. B. bei M. Guarducci, MemAccLinc. 1938–39, 15ff. G. J. Luzzatto, StDocSuppl. 17, 1951, 67ff. H. Usener, Vorträge und Aufsätze, Leipzig 1907, 122f. F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909, 88ff. Fr. Granier, Die makedonische Heeresversammlung (Münch. Beitr. z. Papyrusforsch. 13) 1931. F. C. Thomes, Il problema degli eteri nella monarchia di Alessandro Magno, Torino 1955; dazu P. R. Franke, Gnomon 30, 1953, 206ff. Chr. Pélékidis, Histoire de l'éphébie attique, Paris 1962. W. Burkert, MusHelv. 22, 1965, 166ff.

[144] Liv. XXVI 25,11ff.

[145] W. Hertz, Der Werwolf, 1862, 34ff. W. Immerwahr, Die arkadischen Kulte, Leipzig 1891, 10ff. 16ff. H. Usener, Götternamen$^{3}$, Frankfurt a. M. 1948, 358f. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2$^{2}$, Berlin 1905, 336ff. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid 2, 1929, 318f. M. P. Nilsson, Griechische Feste, Leipzig 1906, 8ff. Ders., *Opusc. sel.* 2, 1952, 713 und Gesch. d. griech. Religion 1, 1941, 373f. E. C. H. Smits, Faunus 1946, 101ff. O. Gruppe, Griech. Mythologie, München 1906, 920. A. B. Cook, Zeus 1, Cambridge 1914, 63ff. Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (RVV XV 3) 20ff. R. Pr. Eckels, Greek Wolf-Lore, Diss. Univ. of Pennsylvania 1937, 49ff. C. Theander, Årsbok Vetensk. Soc. i Lund 1931, 78. M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, 46. L. Gernet, Mél. Cumont 1, 1936, 193. K. Meuli, Phyllobolia Von der Mühll, Basel 1946, 278ff. H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille 1939, 558ff. K. Kerényi, Eranos 1949, 62ff. Joh. Schmidt, RE 13, 2251f. G. Kruse, RE 13, 2245. J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 105ff. Weiteres bei G. Piccaluga, Lykaon, un tema mitico, Roma 1968. – Gegenüber der Tendenz der ästhetisierenden Klassizisten, den Zeus Lykaios und Apollon Lykaios als Lichtgötter statt Wolfsgötter aufzufassen oder sie mit ähnlich klingenden geographischen Namen in Verbindung zu bringen, sei daran erinnert, was U. v. Wilamowitz, Herakles 1$^{2}$, Berlin 1895, 47 sagte: «Wir tun immer am besten, dem Verständnisse des Volkes über seine eigene Sprache zu trauen, trotz einer Unregelmäßigkeit der Vokalisation.»

des arkadischen Stammes (ἱερὰ τῶν Ἀρκάδων κορυφή)[146] bei Megalopolis, der Λύκαιον ὄρος hieß, befand sich der dem Nichteingeweihten verbotene heilige Bezirk des Wolf-Urvaters Ζεὺς Λύκαιος, den der mythische König Λυκάων (‹Wolfsmensch›)[147] eingerichtet haben soll; dort wurden die Wettspiele (Λύκαια) zu seinen Ehren abgehalten, und in der Nähe lag die Stadt Λυκοσουρά, ‹Wolfsschwanz›; ebenfalls an dieser Stelle soll sich das Λυκούργου τάφος befunden haben.[148] Im geheimen Kult des Wolf-Urvaters war einst das Essen vom Fleisch eines Menschenopfers einbegriffen, das die ‹Wolfsverwandlung› bewirkte. Diese dauerte neun Jahre, wenn man sie nicht durch den erneuten Genuß von Menschenfleisch verlängerte; nicht zufällig entspricht diese Zeitspanne der Dauer der mit dem 16./17. Lebensjahr einsetzenden dorischen Jünglingserziehung.[149] Den verschiedenen Versionen der Kultlegende ist so viel zu entnehmen, daß der Eingeweihte aus der menschlichen Gesellschaft ausschied. Dies wurde anscheinend dadurch symbolisch angedeutet, daß er seine Kleider an einem Baum aufhängte und – wie die Wölfin in dem türkischen Ursprungsmythos – einen See durchschwamm. Nach der Vollendung der Dienstzeit im Wolfsverband wurde er wieder Mensch und erhielt seine Kleider zurück. Aber während der Werwolfszeit sollte er *abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem.*[150] Man darf auch nicht vergessen, daß λύκου βίον ζῆν im griechischen Volksmund soviel wie *rapto vivere* bedeutete.[151]

Wesentlich für unsere Fragestellung ist es, daß nicht erst die Römer den Zusammenhang der Luperkalien mit dem arkadischen Werwolfskult gesehen haben. Die arkadischen Beziehungen zur Magna Graecia hat J. Bayet in einer glänzenden Jugendarbeit[152] aufgedeckt, auf die wir für die Einzelheiten verweisen. Seit Pherekydes[153] haben die Griechen die Lykaoniden, diese wilden Menschenfresser, mit Süditalien in Verbindung gebracht, wobei zweifellos die Beobachtungen einander entsprechender Gesellschaftsstrukturen hüben und drüben eine größere Rolle spielte als die Bande der Verwandtschaft. Wie gewöhnlich, konstruierte man dabei einen mythischen Stammbaum, wonach *Oinotros,* einer der 20 Söhne des Lykaon, mit seinem Bruder *Peuketios* aus Arkadien nach Italien abgewandert sei. Die Römer haben die Analogie zu ihrem eigenen Wolfsfest voll erkannt. Es sei dafür eine Äußerung Varros angeführt, wie sie uns Augustinus (*De civ. Dei* 18,17) übermittelt hat:

*Hoc Varro ut astruat, commemorat alia non minus incredibilia ... de Arcadibus, qui sorte ducti tranatabant quoddam stagnum atque ibi convertebantur in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta vivebant. Si autem carne non vescerentur humana, rursus post novem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines.*

146 Pausan. VIII 38,2.
147 Paul. Aeg. 3,16.
148 Pausan. V 5,3.
149 H. Jeanmaire, a.O. 425f.
150 Plin. *n.h.* VIII 22,81.
151 Polyb. XVI 24,4. – Unsere Interpretation entspricht der von L. Gernet, a.O.; vgl. auch die bereits zitierte schöne Analyse von K. Meuli.
152 J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 105ff.
153 Bei DH I 13,1.



*Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum gustasse de sacrificio, quod Arcades, immolato puero, deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum et anno decimo in figuram proprium restitutum, pugilatum sese exercuisse et Olympiaco vicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen adfictum Pani Lycaeo et Iovi Lycaeo, nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi vi divina fieri non putarent. Lupus enim Graece* λύκος *dicitur, unde Lycaei nomen apparet inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum veluti semine dicit exortos.*

Varro hat also die *Luperci* als Werwolf-Brüderschaft arkadischen Stils empfunden. In der Tat hat jüngstens A. Napoli[154] trefflich erweisen können, daß diese Organisationsform bei einem anderen, verwandten italischen Stamm, den Lukanern, noch im 4. Jh. v. Chr., in voller Blüte stand und in der Geschichte der Magna Graecia eine wesentliche Rolle spielte. Wir wiederholen den Kern seiner Ausführungen in der Meinung, daß seine Ergebnisse in dem von uns gezogenen Rahmen noch an Überzeugungskraft gewinnen können:

Die ‹Lukaner› sind ‹Wolfsmänner›, wie auch ein anderer Zweig der Samniten, die Hirpiner, die ihre Landnahme unter der Führung eines *hirpus,* d. h. ‹Wolf›, vollzogen.[155] Sicher trugen sie das Bild des numinösen Ahnentieres ihrem Heerbann voran, was für sie noch mehr als nur symbolische Bedeutung hatte. Die asiatischen Türken, die in ausdrücklicher Berufung auf ihre Herkunft von der Wölfin auf die Spitze ihrer Fahnenstange einen goldenen Wolfskopf setzten[156] – eine jede Horde und ein jeder General hatte eine Wolfsstandarte –, erlebten bei ihren Feldzügen immer wieder die siegbringende Führungskraft des Wolf-Ahnherrn. In der durch eine uigurische Handschrift des 16. Jhs. erhaltenen, uralten Oguz-Legende wird erzählt,[157] wie eines frühen Morgens das blaue Zelt des Ogus Kagan von einer tagesgleichen Helle durchflutet wurde, aus welcher «ein blaumähniger, blauhaariger, hoher, männlicher Wolf» hervortrat, der ihm versprach, seinem Heere voranzugehen. So geschah es auch; der blaue Wolf zeigte ihm den Weg; als er auftauchte, brach das Heer auf, und als er verschwand, blieb es stehen bis zum Sieg über den Feind. Eine ähnliche Erzählung hat J. Marquart im Bericht des Patriarchen Mār Michael (1166–1199) über die Wanderungen der Türken entdeckt. Anklänge an solche theriomorphen Visionen bei den Römern haben wir schon behandelt.[158]

154 A. Napoli, SteMat. 37, 1966, 61ff. Bei ihm ist die Spezialliteratur zu der Frage verzeichnet.
155 Fest. p. 93,25 L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere.* Strab. V 4,12 (p. 250 C): Ἱρπῖνοι, καὐτοὶ Σαυνῖται· τοὔνομα δ᾽ ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· ἵρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον. – Auf die ähnliche Rolle des Wolfes bei den *hirpi Sorani* und den Luperkern hat R. Merkelbach, Studi in onore di U. E. Paoli, Firenze 1955, 513ff. hingewiesen.
156 Die Versionen des chinesischen Tschou-schu stehen bei Liu Mau-tsai 5ff. 9. 181. Vgl. auch 85. 99. 283.
157 W. Radloff, Das Kudatku Bilik, Petersburg 1900, XIf. 11f. 16ff. 25ff. Riza Nour, Oghuz namé, Alexandrien 1928, 8. 10. 51ff. Vgl. J. Marquart, Über das Volkstum der Komanen, Abh. Göttingen N.F. 13, Nr. 1) Berlin 1914, 30ff. Ders., Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, 45.
158 S. 116 A. 50.

Bei einem nach Süden vorgedrungenen Stammesteil der Lukaner, den Brettiern, finden wir weitere Spuren unseres Wolfsmythos. In Temesa wurde der Wolfsdämon *Lykas* verehrt, der auf einem archaischen Gemälde dortselbst als ein düster schwarzes, in Wolfsfell gehülltes, wohl mit dem Wolfsrachen auf seinem Kopfe dargestelltes Schreckgespenst erschien.[159] Die infernalen Züge des als Gott verehrten Wolf-Urvaters kommen dabei nicht überraschend. Und gerade die Samniten von Bruttium entwickelten die von A. Napoli ins richtige Licht gerückte Jugendorganisation zu einer echten Landplage. Es sind die Brettier, die seit 356 v. Chr. ihre Nachbarn gefährden und unterjochen, so daß nicht nur diese, sondern auch Dionysios II. mit ihnen nicht fertig werden kann, und erst Agathokles gelingt es 293, sie zu bändigen. Die von A. Napoli gesammelten Nachrichten über die Eigenart und das spektakuläre Umsichgreifen der Brettier[160] muten wie eine genaue Übertragung der Sage von den römischen Zwillingen auf ein tatsächliches Ereignis des 4. Jhs. v. Chr. an. Es handelt sich aber um wirkliches Geschehen, festgehalten schon durch zeitgenössische sizilische Historiker, wie Ephoros und Timaios, auf deren Darstellungen die uns erhaltenen Berichte beruhen. Für den Männerbund-Charakter der Brettier-Bewegung sind folgende Tatsachen bezeichnend:

a) Die Söhne der Lukaner werden im Pubertätsalter (*ab initio pubertatis* nach Justin) von der Familie getrennt und in die Wildnis geschickt, wo sie das Leben der Hirten teilen (*in silvis inter pastores habebantur* nach Justin; daß die ‹Brettier›, bei denen sie weilten, ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον waren, sagt Strabon). Wir erinnern uns an die Erziehung der römischen Zwillinge und ihr Hirtengefolge.

b) Diese Erziehung entspricht der Vorbereitung zum Kriegertum bei den Dorien: *Quippe ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur, sine ministerio servili, sine veste quam induerent vel cui incubarent, ut a primis annis duritiae parsimoniaeque sine ullo uso urbis adsuescerent* (Justin; ähnlich Diodor).

c) Durch diese Entbehrungen werden auch hier die Ausgestoßenen zu Diebstahl und Raub gezwungen: *primo ex agris finitimorum praedari soliti, confluente deinde multitudine, sollicitati praeda, quum plures facti essent, infestas regiones reddebant,* wie Justin erzählt; οὗτοι δὲ τὸ μὲν πρῶτον ληστρικὸν ἀνεστήσαντο βίον, καὶ διὰ τὴν ἐν ταῖς ἀγραυλίαις καὶ καταδρομαῖς συνήθειαν ἔσχον τριβὴν καὶ μελετὴν τῶν κατὰ πόλεμον ἔργων· διὸ καὶ τοῖς πολεμικοῖς ἀγῶσι προτεροῦντες τῶν ἐγχωρίων εἰς αὔξησιν ἀξιολογώτερον κατέστησαν, wie nach derselben Quelle Diodor formuliert. Dies ist das Ideal, das sich in der römischen Ursprungstradition spiegelt und das wir unten bei den Persern wiederfinden werden.

d) Das zusammengewürfelte Hirtenvolk und heimatlose Räubergesindel um Romulus und Remus kehrt auch im Werdegang der Brettiermacht wieder. Den *convenae* der Zwillinge entspricht das *confluente ... multitudine* der Brettier bei Justin, wie auch das *concurrentibus ad opinionem novae urbis pastoribus* seiner Erzählung.

[159] Pausan. VI 6,11 und dazu der Kommentar von Hitzig-Blümner 2, 562. Vgl. W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, AbhLeipzig 1896, 44. W. Kroll, RE 13, 2265f. Tümpel, RE 1, 1708. E. C. H. Smits, a.O. 105f. E. D. Phillips, JHS. 73, 1953, 57. L. Gernet, Mél. Cumont 1, 1936, 205f. (nicht Alybas!).

[160] Justin. *Epit.* XXIII 1,4ff. Diodor. XVI 15,1ff. Strab. VI 1,4 (p. 255 C).



Auch in diesem Falle sind es Ausgestoßene, flüchtige Sklaven, wie das ‹Mischvolk› der römischen Legende: πλῆθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων, πλείστων δὲ δούλων δραπετῶν, wie Diodor sie beschreibt, der sie noch näher kennzeichnet: ἔπειτα ... κοινὴν πολιτεῖαν συνέθεντο καὶ προσηγορεύθησαν Βρέττιοι διὰ τὸ πλείστους εἶναι δούλους· κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐγχωρίων διάλεκτον οἱ δραπέται Βρέττιοι προσηγορεύοντο. Etwas verschieden erklärt Strabo ihren Namen: Ὠνόμασθαι δὲ τὸ ἔθνος ὑπὸ Λευκανῶν· Βρεττίους γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας.

Die Hirten, bei denen die lukanischen Knaben zum kämpferischen Leben erzogen wurden, waren nach Strabo[161] selbst samnitischer Herkunft und abtrünnig geworden.[162] Auch für Justin waren die Lukaner ihre *auctores,* ihre *origo.* Ein Beispiel dafür, daß solche als Männerbünde organisierte, in den Wäldern hausende Gruppen, die sich dann zu selbständigen Einheiten zusammenschlossen, aus der eigenen Jugend eines Stammes kamen, haben wir in der idealisierenden Darstellung der römischen Ursprungslegende kennengelernt; germanische und indoiranische Parallelen wurden ebenfalls behandelt. Aber mit dem Eindringen der städtischen Kultur konnte diese Art kollektiver Erziehung besoldeten Fremdlingen anvertraut werden; A. Napoli beruft sich auf den Fall des Mederkönigs Kyaxares,[163] der die kriegerische Erziehung der (vornehmen) Jugend einer Schar skythischer Überläufer übertrug. Die Brettier scheinen mir eher eine kulturell zurückgebliebene Gruppe der Lukaner gewesen zu sein, und nicht fremdes Volkstum. Jedenfalls waren in ihre räuberischen Unternehmungen auch die lukanischen Neulinge verwickelt, die von ihnen zu grausam harten Kriegern erzogen wurden. – Die Fünfzigergruppen, die Justin erwähnt, entsprechen der Einteilung der persischen Jugend am achaemenidischen Hofe, wovon unten die Rede sein wird.

Hinsichtlich der *hirpi Sorani* (s. S. 125) sei noch anhangweise betont, daß auch andere auf den Wolf ausgerichtete theriomorphe Vorstufen der olympischen Lichtreligion greifbar sind, die in demselben sozialen Nährboden erzeugt worden sein müssen wie die von uns behandelten. Vor allem finden wir solche Spuren in der Gestalt des Apollon. Im Parnassos-Gebiet befindet sich *Lykoreia,* eine Bergkuppe, wohin sich bei einer Überschwemmung die Bewohner der Gegend unter der Führung von Wölfen gerettet haben sollen.[164] Außer *Lykoreus* wurde hier auch Ζεὺς Φύξιος verehrt, der Gott des Zufluchtsortes (φύξιον). Man wird an den Gott *Lycoris*[165] im Asyl des Romulus erinnert, dessen Zugehörigkeit zum Wolfskomplex wir unten erörtern wollen.

Die Argiver werden bei Aischylos als Wölfe bezeichnet, und das Wappentier ihrer Münzen ist der heilige Wolf des Apollon, der bei ihnen – und sonst – *Lykeios* heißt. In der Ilias wird dieser Gott ‹von der Wölfin geboren› genannt; die mythologische Erklärung, daß Leto ihn in Wolfsverwandlung geboren hat, ist sekundär,

[161] Strab. V 3,1 (p. 228 C) und VI 1,2 (p. 253 C).

[162] Strab. VI 1,4 (p. 255 C).

[163] Herodot. 1,73. A. Napoli, a.O. 76.

[164] Pausan. X 6,2 und X 14,7 mit dem Kommentar von Hitzig-Blümner und Frazer; vgl. dazu Aelian. *Hist. anim.* 12,40; ferner O. Jahn, Ber. d. Sächs. Akad. 1, 1848, 423ff. E. C. H. Smits, Faunus 93f. und die Handbücher mit den einschlägigen Zitaten.

[165] Piso *Ann.* fr. 4 (HRRel. 1², 120f. Peter). Der griechische Name ist literarische Fiktion, aber bringt wesensgleiche kultische Institutionen zusammen.

geht aber noch von der theriomorphen Urgestalt aus. ‹Wüte wie ein Wolf› gegen den Feind, so wird der Gott bei Aischylos angefleht. In Wolfsgestalt tötet er die Telchinen.[166] In der Nähe des Tempels des Apollon Lykeios war das Lykeion, das Gymnasium, wo der Polemarch neben der Erzstatue eines Wolfes Recht sprach. Auch im Heiligtum von Delphi fehlte die Wolfsstatue nicht. In Athen zahlte ein jeder, der einen Wolf tötete, eine Buße. Im Zauberritual der Papyri verwendete man für die Beschwörung des Apollon einen Wolfskopf, und ein Wolfsauge wurde im zugehörigen Rauchopfer verbrannt, wie S. Eitrem gezeigt hat. – Diese Beweise genügen, um den Gelehrten Recht zu geben, die die theriomorphe Urgestalt des Gottes erkannt[167] und die fadenscheinigen (antiken und modernen) philologischen Interpretationen von Λύκειος als ‹lichtgeboren›,[168] ‹lykisch›,[169] ‹Wolfstöter›, oder ‹Feind der Wölfe›,[170] ‹Spender der Wolfswut›[171] u. a. zurückgewiesen haben. Wir können auch annehmen, daß der Wolf-Urvater der Griechen der himmlische Beschützer und Prototyp der Wolfsbünde war, wie die eurasisch-indoeuropäischen Analogien nahelegen.[172]

Wir haben damit die notwendigen Voraussetzungen zur Beurteilung des Problems des *asylum Romuli*[173] in der Kultlegende der Luperkalien erfaßt.

Die Erzählung von den jungen Hirten, Flüchtlingen und Verbrechern, die sich um Romulus und Remus scharten und in kürzester Zeit einen blühenden Staat

166 Serv. *Aen.* 4,377.

167 W. Hertz, Der Werwolf, 1862, 31ff. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, 93. M. W. De Visser, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903, 45ff. 162f. 180. 205. L. R. Farnell, Cults of the Greek States 4, Oxford 1907, 116. J. E. Harrison, Mythology and Monuments of Ancient Athens, London/New York 1890, 219f. S. Eitrem, RE 6A, 910. E. C. H. Smits, Faunus 97ff.

168 W. H. Roscher, Stud. z. vergleich. Mythol. I, Leipzig 1873, 16 u. a. m.

169 Z. B. J. G. Droysen, in seiner Übersetzung der *Septem* von Aischylos, 145ff. U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931, 146f. M. P. Nilsson, Griechische Feste 1906, 102ff. Dagegen z. B. W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, London 1935, 64. 67, u. a. m. Vgl. noch P. Kretschmer, Glotta 24, 1936, 22ff.; 28, 1940, 102; 31, 1948, 92ff. Ders., Der Name der Lykier (Kleinasiat. Forsch. 1) 1927.

170 R. Pr. Eckels, Greek Wolf-Lore, Diss. Pennsylv. Un. 1937, 60ff. T. G. Tucker zu Aischyl. *Septem* 131. Wernicks, RE 2, 59.

171 C. Theander, Årsbok, Vetensk. Soc. i Lund, 1931, 81f.

172 Weiteres bei Wernicke, RE 2, 58f. Gr. Kruse, RE 13, 2268ff. H. Metzger, Mél. Chr. Picard 2, Paris 1949, 746ff. – Über den Kult von Heroen, die Λύκος hießen, vgl. M. W. De Visser, a.O. 49. K. Kerényi, Eranos 1942, 6ff. Gunning, RE 13, 2393ff. u. sonst oft.

173 Die literarische Evidenz hat auch in diesem Falle A. Schwegler als erster kritisch vorgelegt, RG 1, 1853, 459 A. 1 und 465 A. 2. Vgl. zur Topographie: H. Jordan, Topographie der Stadt Rom I 2, 115ff. A. M. Colini, BullCom. 67, 1939, 200. G. Lugli, Roma antica. Il centro monumentale, Rom 1946, 38f. E. Gjerstad, ER 3, 1960, 206 und die Lit. bei R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy 1965, 63. Zur Erklärung: O. Gruppe, Griechische Mythologie 2, München 1906, 918 A. 7. J. G. Frazer, Ovid, Fasti, Bd. 2, 247. 313; Bd. 3, 98. 102f. A. Rosenberg, RE 1A, 1093. C. Koch, Der römische Juppiter, Frankfurt 1937, 83f. F. Altheim–H. Mattingly, A History of Roman Religion, New York 1938, 260ff. (und dagegen: Fr. Cornelius, Beiträge zur frühen römischen Geschichte, München 1940, 95 A. 2. K. Latte, Gnomon 26, 1954, 19 und schon vorher G. De Sanctis, StdR. 1, 1907, 217f.). E. C. H. Smits, a.O. 94. H. Wagenvoort, Roman Dynamism, Oxford 1947, 49 A. 4. G. B. Philipp, Gymn. 66, 1959, 115. E. Gabba, Athen. n. s. 38, 1960, 187f. D. Van Berchem, MusHelv. 17, 1960, 21ff. H. Strasburger, Zur Sage von der Gründung Roms (SB Heidelberg 1968) 34f.



aufbauten, ist die mythische Verkleidung derselben Organisationsform, die 356 v. Chr. den plötzlichen Aufstieg der Brettier verursachte, begründet auf Werwolf-Abhärtung und Werwolf-Besessenheit im Kampfe.

Das Asyl des Romulus wurde natürlich auf dem kapitolinischen Hügel lokalisiert. Einmal wird es als ‹ein Hain› bezeichnet,[174] ein andermal wird angegeben, daß es sich ‹zwischen den beiden Hainen›[175] befand. Beide Angaben verdienen unsere Aufmerksamkeit.

Daß die von der normalen Gesellschaft ausgeschlossenen Altersklassen der Jugend in der Wildnis der Berge zu leben gezwungen waren, wissen wir schon. Daß eine *silvestris illa coitio, ante constituta quam ... leges* in einem Berghain ihr Versteck fand, ist darum selbstverständlich. Noch in historischer Zeit befand sich am Nemi-See im Haine der Diana ein solch archaisches Asyl. Und das Recht des flüchtigen Sklaven, dort Unterschlupf zu suchen, bis ihn ein Stärkerer verdrängte, ist zweifellos Überrest einer alten Tradition. Freilich sahen sich die Angehörigen der archaischen Jünglingsbünde nicht nur als Ausgestoßene; der *rex Nemorensis* war ein ‹König›, der einst auch seine Untertanen gehabt hatte; die Hochkultur hat aus Furcht vor der Strafe der Gottheit, der der *nemus* unterstand, den Schutz der Flüchtigen aufrechterhalten, aber ihre Zahl auf einen einzigen reduziert. So blieb die gottgeweihte Wildnis aus religiösen Befürchtungen unberührt, dem Walten der Gottheit überlassen.[176] – Wie oben ausgeführt, gab es solche Zufluchtsstätten auch im archaischen Griechenland. Desgleichen war diese Institution den eurasischen Völkern geläufig.[177] Aber mit der Asylie der griechischen Hochkultur, von der man das asylum Romuli hergeleitet hat,[178] hat das Leben der Jünglingsbünde in der Wildnis, um das es sich hier handelt, nichts zu tun.

Wenn manche antike Autoren das Asyl des Romulus als ‹zwischen den beiden Hainen› gelegen bezeichnen (*inter duos lucos* – μεθόριον δυοῖν δρυμῶν), so müssen die beiden ‹Haine› in der Kultlegende dieselbe Funktion gehabt haben wie sonst in diesem Zusammenhang *lucus* im Singular. Und das kann nur dann einen Sinn haben, wenn dabei den *beiden* Jugendgruppen der Gründer-Zwillinge *je ein* Hain zugeschrieben wurde. Die gesonderte Sammelstelle für Neuankömmlinge zwischen den beiden Lagern muß eine spätere Entwicklungsstufe gewesen sein. – *Inter duos lucos,* also auf dem Gebiet des ‹Asyls›, stand der von A. M. Colini ausgegrabene Tempel des *Veiovis,* eines jungen Apollo-Juppiter, dem Apollo-Dispater der *hirpi Sorani* vergleichbar; wenn er eine ursprüngliche Institution war, muß er von dieser theriomorphen Grundlage her erklärt werden.

174 Liv. I 30,5. Verg. *Aen.* 8,342. Ovid. *Fast.* 3,431. Plut. *Rom.* 20,2. Tac. *Hist.* 3,71. Ps. Ascon. in *Cic. Verr.* 2,14. *Schol. Pers.* 1,20. Vgl. Strab. V 3,2 (p. 230C). Flor. I 1. *Vir. ill.* 2 Cass. Dio XLVII 19,3 etc.

175 Liv. I 8,5–6. Vell. I 8,5. DH II 3–4.

176 Vgl. E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, 20ff.

177 Plin. *n. h.* VI 13,35 über die Arimphäer: *itaque sacros haberi narrant inviolatosque esse etiam feris accolarum populis, nec ipsos modo, sed illos quoque qui ad eos profugerint.*

178 F. Altheim (a.O.) und ihm folgend andere Forscher.

## 4. Männerbund und Königsfest in Iran

Die alten Wurzeln der eben behandelten archaischen Gesellschaftsstruktur in Rom kann die Betrachtung analoger Phänomene bei den ostindogermanischen Völkern dem Leser noch klarer bloßlegen.

Einen beispielhaften Fall für das noch im theriomorphen Denken verwurzelte und kultisch begründete Männerbundwesen bei den Indern hat G. Dumézil in seinem methodisch bahnbrechenden Buche «Le problème des Centaures» (1929) herausgearbeitet; die Bedeutung seiner Ergebnisse für unsere Problematik haben wir schon hervorgehoben.[179] Das iranische Gegenstück zu jenen indischen ‹Pferd-Menschen›, einen Kriegerbund mit königlicher Spitze, der in der ältesten Phase der persischen Königsherrschaft eine maßgebende Rolle spielte, hoffe ich selbst nachgewiesen zu haben,[180] wobei auch der kosmogonische Hintergrund der mythisch-religiösen Basis jener Institution sichtbar geworden ist.

Den himmlischen Prototyp der alten kriegerischen Schwurbrüderschaften bei den Indo-Iraniern hat S. Wikander[181] aus der mythischen Überlieferung herausschälen können. Er stellt folgendes fest:

«Die mythologischen Gestalten, die aus dem Kultus der Männerbünde entstanden, sind in den vedischen Texten schon längst verblaßt, und indem sie weiterleben, haben andere Seiten ihres Wesens die durch ihre soziologischen Grundlagen bedingten beträchtlich überwuchert.» – Am wenigsten vielleicht bei dem stark volkstümlichen Rudra. L. v. Schroeder sah in ihm «den Seelen- und Fruchtbarkeitsgott, den Todesgott und Herrn der Gespenster»; – wenn die Marut's das wütende Heer der Totenseelen bedeuten, so ist ihr Vater Rudra der Führer dieses Heeres, ein Gegenstück zum germanischen Wodan, und als solcher ursprünglich noch enger als Indra mit den Marut's zusammenhängend. Die Ähnlichkeiten zwischen Rudra und Wodan wurden noch ausführlicher von R. Otto behandelt. In Anschluß an seine Beobachtungen schlägt O. Höfler die Deutung von Rudra vor, die ihm seine eigenen Forschungen über germanische Religion nahelegten: «Rudra besitzt eben die anscheinend disparaten Epitheta und Eigenschaften, die sich bei Wodan durch ihre funktionale Zusammengehörigkeit im Kultus des Bundesgottes und ihre Beziehung auf seine soziale Rolle erklären lassen. Dieser Vorschlag trifft ohne Zweifel das Richtige.» Wikanders weitere Argumente bestätigen die Richtigkeit dieses Ergebnisses.

Nach ihm richtete G. Widengren seine Aufmerksamkeit auf die archaische Monarchie im Iran, die sich auf den Schultern der kämpferischen Schwurbrüderschaften erhob:[182] Schon Wikander[183] hatte festgestellt, daß die jungen Krieger

179 S. o. S. 54f.

180 Verf., Der iranische Weltriese auf archaeologischen Denkmälern (40. Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 49–50) 1950, 17ff. – Weiteres in meinem noch unpublizierten Buch «Hippalektryon».

181 S. Wikander, Der arische Männerbund, Uppsala 1938, 72.

182 G. Widengren, Numen 1, 1954, 84. Ders. in: Hommages à G. Dumézil, Bruxelles 1960, 230f. Ders., Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 23ff. Ders., Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft in Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse (Wiss. Abh. d. Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen Bd. 40) Köln-Opladen 1969. Vgl. auch R. Merkelbach, Numen 6, 1959, 154ff.

183 S. Wikander, a.O. 64ff.



der indo-iranischen Herrenschicht, die *marya's*, auch ‹Wölfe› genannt worden sind, was Widengren[184] weiter stützen konnte. Er wies auch auf die Aushebung der Knaben aus ihrem Familienkreis im Iran hin,[185] auf die Härte ihrer Erziehung zum Mann außerhalb der normalen Gesellschaft, zwischen Hirten,[186] auf die Bestreitung ihres Lebensunterhaltes durch Diebstahl[187] und auf die Existenz von Altersklassen.[188] Er hat dabei auch die Ergebnisse des Verfassers dieser Zeilen über Jünglingsweihe und Königsweihe in jenem Kreis ergänzen und erweitern können,[189] die an einer dem klassischen Philologen und römischen Historiker wenig zugänglichen Stelle veröffentlicht wurde und daher unten nochmals abgedruckt werden sollen.

Einige einführende Bemerkungen scheinen dazu angebracht. Daß die Kultlegende der Luperkalien denselben Motivschatz aufweist wie die Königslegende des persischen Reichsgründers,[190] ist allgemein bekannt. Wie bei den Römern, so war es auch bei den Persern keine literarische Mache nach griechischem Klischee, sondern altes, eigenes Überlieferungsgut, wie dem Leser unserer Ausführungen nunmehr klar geworden sein sollte. Diese hieratisch festgelegte, uralte sakrale Erzählung, die um der Stützung bestehender Institutionen willen perpetuiert worden ist, wurde für die parthische Dynastie neu zurechtgemacht. Die Version im Auszug Justins aus Trogus Pompeius[191] lautet: *Erat eo tempore Arsaces, vir sicut incertae originis, ita virtutis expertae. Hic solitus latrociniis et rapto vivere ... cum praedonum manu Parthos ingressus, praefectum eorum Andragoran oppressit sublatoque eo imperium gentis invasit. ... nec multo post Seleuco rege ad defectores persequendos veniente congressus victor fuit; quem diem Parthi exinde sollemnem velut initium libertatis observant.*

Die Verwandtschaft dieses Ursprungsmythos mit der Kultlegende der Luperkalien ist offensichtlich. Bei der parthischen Variante sind, wie im Falle der Darstellung der achaemenidischen Machtergreifung durch Kyros, Realität und mythischer Prototyp miteinander verflochten. Wie in der römischen Kulttradition geht der Aufstieg von zwei Brüdern aus.[192] Genau wie Kyros, der aus einem persischen Fürstengeschlecht stammte, ist auch der parthische Dynastiegründer *incertae originis*,[193] was die Königsmystik seit der Sumererzeit forderte,[194] wobei die Arsakiden sich andererseits selbst als Abkömmlinge der achaemenidischen Großkönige ausgaben.[195] Dieselbe Doppelspurigkeit ist auch dem römischen Königsmythos

184 G. Widengren, Der Feudalismus 15f.

185 Ebendort, 64ff.

186 G. Widengren, a.O. 71. 86f.; vgl. auch Ders., Hommages à G. Dumézil, 230f.

187 Ders., Der Feudalismus 64 und 85.

188 Ebd. 96ff.

189 Ebd. 82ff.

190 Zuletzt in Detail: G. Binder, a.O. 17ff.

191 Iustin. XLI 4,6ff.

192 Arrian. *Parth.* 2 (p. 225f. Roos).

193 Vgl. auch Ammian. XXIII 6,2 von Arsaces: *obscure geniti, latronum inter adulescentiae rudimenta ductoris, verum paulatim ... clarorum contextu factorum aucti sublimius.*

194 Vgl. o. S. 111ff.

195 Arrian, a.O. Tac. *Ann.* VI 31,2.

eigen.[196] Der Staatsgründer Arsakes, der *latronum inter adulescentiae rudimenta ductor* und *solitus latrociniis et rapto vivere* war, verkörpert mithin das Ideal der Männerbund-Erziehung, wie wir es auch unten bei der Erörterung des räuberischen Kriegerideals der κάρδακες[197] finden werden. Und wie die Beseitigung des Tyrannen in der mythischen Begründung der Luperkalien, so ist auch der Sieg des Arsakes an der Spitze der Parther[198] über Seleukos das große Freudenfest, *initium libertatis*.

Die mündliche Überlieferung der Latiner, welche die Tyrannentötung, Staatsgründung und Volksbefreiung in die Tage der Erneuerung der Natur datiert hat, muß also in die gemein-indogermanische Zeit zurückreichen. Wie alt dieselbe Verknüpfung im Iran war, ist längst erkannt worden. Besonders die Forschungen von J. Marquart[199] haben gezeigt, daß das altpersiche Neujahr, in Anlehnung an den babylonisch-assyrischen Brauch, auf den Herbstbeginn fiel. Das Neujahrsfest, der Tag der μαγοφονία, wie Herodot (3,79) ihn nennt, das größte Fest der Perser, war dem Weltaufseher Mithras geweiht, als dessen Abbild auf Erden der König galt. Wie Marquart erkannt hat, war die Ermordung des Usurpators Gaumāta auf diesen Tag verlegt worden, um im Sinne des mythischen Vorbildes Tyrannenmord und *initium libertatis* mit dem Neuanfang des Jahres zu verbinden. Dieselbe Kombination findet sich im Glauben der sassanidischen Zeit, wonach das Mithrasfest des Neuanfangs zu Ehren des idealen Urkönigs Afridhūn gefeiert werde, weil an diesem Tage der Schmied Kāweh sich gegen den Drachenkönig Azi-Dahāka aufgelehnt, das Volk um das Kawiyāni-Banner geschart, den Tyrannen getötet und den Thron für den legitimen Erben Afridhūn gesichert habe. Später, als die Zeitrechnung auf das Sonnenjahr umgestellt wurde und das Neujahr auf den Frühlingsanfang fiel, verlegte man den Regierungsantritt der Könige auf diesen Tag, den Nawrōz.[200]

Anderseits werden wir unten noch sehen, daß der Befreier-König, der sein Volk aus der Höhle herausführt und der zugleich der königliche Schmied ist, auch bei den Türken und Mongolen das mythische Vorbild der Herrscher war; und auch bei ihnen war der Tag der Befreiung die große Staatsfeier des Jahres.

In Rom ist die einheimische Doppelmonarchie im 7. Jh. v. Chr. der etruskischen Einzelherrschaft zum Opfer gefallen, und 504 v. Chr. wurde auch die Alleinherrschaft beseitigt. Die von uns analysierte Kultlegende hat uns jedoch die urtümliche Doppelstruktur einer zweigeteilten Brüderschaft mit königlichen Spitzen in

196 Vgl. z. B. DH II 2,3 über die Zwillinge: τὰ μητρόθεν μὲν ἀπ' Αἰνείου τε καὶ Δαρδανίδαι, πατρὸς δὲ ἀκρίβειαν μὲν οὐ ῥᾴδιον εἰπεῖν ἐξ ὅτου φύντες, πεπίστευται δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων Ἄρεως υἱοὶ γενέσθαι.

197 Vgl. auch W. Aly, Strabon von Amaseia, Bonn 1956, 142. W. Widengren, Der Feudalismus 84.

198 Über spätere Nachklänge in der persischen Epik: G. Widengren, Der Feudalismus 67f.

199 J. Marquart, Philol. 55, 1896, 235. Ders., Untersuchungen zur Geschichte von Iran 2, Leipzig 1907, 129ff. 192ff. Ders., Journ. of the R. Cama Or. Inst. 31, 1937, 8ff. S. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund 1946, 229ff. W. Eilers, Der alte Name des persischen Neujahrsfestes (AbhMainz 1953, Nr. 2). J. Hertel, Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda (Ber. über d. Verb. d. Sächs. Ak. d. Wiss. 90, H 1) 1938. H. H. Schaeder, Gnomon 9, 1933, 350 usw.

200 H. H. Schaeder, a.O.



Mythos und Ritus enthüllt. Das lebendige Wirken einer solchen Organisation finden wir aber noch unter den persischen Großkönigen.[201]

Im indo-iranischen Kreise hat man den König stets als eine Erneuerung des mythischen Dynastiegründers aufgefaßt. Mythische Prototypen der Königsherrschaft und historische Persönlichkeiten, die man durch einen eigenen Mythos zu solchen umgestaltet hatte, sind dafür die Vorbilder gewesen.[202] Auch Kyros, der durch seine Taten den Persern die Vorherrschaft im Alten Orient gewonnen hatte, hat nach seinem Tode die Stellung des mythischen Urkönigs – des Helden eines sehr verbreiteten Königsmythos – erhalten, und seine Nachfolger waren verpflichtet, die glanzvolle Zeit des Kyros im Hinblick auf sein Beispiel nicht nur durch ihre Regierung erneuern zu wollen, sondern dieses auch bildhaft durch dramatisiertes Ritual am Tage ihrer Thronbesteigung sowie am Neujahrstage zu bewerkstelligen.

Wenn wir uns dieses klar machen, werden wir nicht allzu sehr überrascht sein, daß die Nachfolger des Kyros nicht einfach auf dem Throne des Kyros sitzend[203] in Glanz und Majestät ihre Regierung begannen, sondern sich so gebärden mußten, wie Kyros vor seiner volksbefreienden Großtat und vor seiner Thronbesteigung erschienen war. Es handelt sich auch hier um die Neubelebung mythischer Ereignisse, durch die man das Märchenglück der alten goldenen Zeit heraufbeschwören will. Wir wissen nämlich, was Kyros – dem Mythos nach – vor seinem Thronantritt gewesen ist: Als ausgesetztes Kind war er dem Tode dadurch entronnen, daß eine gottgesandte Hündin ihn ernährt hatte; später wurde er der Anführer der Hirtenjugend in den Bergen, und von seinem königlichen Schicksal getragen, erlangte er nach manchen Mühsalen und Kämpfen die Herrschaft der Welt.[204]

Wie der Hirtenknabe Kyros mußte sich also der neue Achämenidenkönig in Pasargadae verhalten, wo die Magier das Ritual der Königsweihe an ihm vollzogen, im heiligen Bezirke der persischen ‹Athena›, die wohl niemand anders als die altpersische Feuerherdgöttin Anahita gewesen sein kann. Da mußte – wie

201 Vgl. Schw. Arch. f. Volksk. 47, 1951, 12–16, mit wenigen Ergänzungen.

202 Dazu vorläufig mein Aufsatz «Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern»: Jb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 1949/50, 17ff. Alle mit den hier berührten Tatsachen zusammenhängenden Fragen sollen in meinem Buche «Hippalektryon» besprochen werden. – Vgl. A. M. Hocart, Kingship, Oxford 1927, 32ff. 134ff. G. Dumézil, Le festin d'immortalité, Paris 1924 (Annales du Musée Guimet 34), 66ff. Ders., Le problème des Centaures 68f. Ders., Ouranos-Varuna, Paris 1934, 61ff. 72ff. Ders., Mythes et dieux des Germains, Paris 1939, 19ff. W. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923, 368. M. Éliade, Le mythe de l'éternel retour, Paris 1949, 17ff. 21ff. 46ff. P. Philippson, Untersuchungen über den griechischen Mythos, Zürich 1944 (Genealogie als mythische Form). R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris 1939, 121ff. 161ff. 279. 323ff. H. Frankfort, Kingship and the Gods, Oxford 1948, 295ff. 313ff. K. Müllenhoff in: Festgaben f. G. Homeyer 1871, 35. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, 119. L. Weiser, a.O. 50 (Naturerneuerung und Weihekriegertum). G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 41ff.

203 Vgl. Plutarch, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* 2,6,338 F.

204 Die bei Herodot 1,107ff. und sonst erzählte Geschichte ist wohlbekannt; ich werde darauf in dem erwähnten Buche zurückkommen, und zwar im Zusammenhang mit der Hundsrachenmütze der Perser, an die bei den Griechen noch der prähistorische Vorgänger des Helmes (κυνέη) erinnert.

Plutarch im Leben des Artaxerxes berichtet – der neue Herrscher seine eigenen Kleider ablegen und sie mit denjenigen vertauschen, die von Kyros getragen worden waren, bevor er zur Herrschaft gelangt war; ferner mußte er einen Feigenbrei verzehren, Terebinthenfrüchte essen und einen Becher Sauermilch austrinken.[205] Daß diesen uns recht seltsam anmutenden symbolischen Handlungen in Wahrheit die offizielle Version des Kyros-Mythos zugrunde lag, können wir beweisen.

Wir besitzen nämlich die Schilderung der Jugendgeschichte des Kyros in einem ziemlich ausführlichen Auszuge der Persika des Ktesias bei Nikolaos von Damaskus,[206] und entgegen der Auffassung eines so hervorragenden Kenners der griechischen Historiker, wie es Felix Jacoby war,[207] zeigt sich, daß sie wertvolles, auf echt persischer Überlieferung beruhendes Gut bewahrt – wie schon die ältere Forschung angenommen hatte. Wenn auch bei Nikolaos – anders als in einem Fragment des Deinon, wo Kyros von medischen Sängern als ein mächtiger Eber verherrlicht wird[208] – von dem echt persischen Geschmack der Erzählung des Ktesias nichts mehr zu spüren ist, hat er doch das Wesentliche für uns gerettet.

Kyros ist in dieser Überlieferung – die mit dem oben erwähnten Bericht des Plutarch über die Königsweihe zusammengeht – ein junger Bursche (μειρακίσκος) aus dem persischen Stamm der Marder, dessen Vater sich wegen seiner Armut durch Räuberei erhält, während seine Mutter eine Ziegenhirtin ist.[209] Als er dann später, schon zum Helden gereift, zu seiner ruhmreichen Befreiungstat schreitet und ihn sein Gegner, der Mederkönig Astyages, als ‹Bettlergesindel› beschimpft, rühmt sich Kyros der Hilfe der Götter, die auf der Seite der Ziegenhirten stehen.[210] Astyages andererseits, als er den Heldenmut der Perser sieht, stöhnt: «Wie tapfer sind diese Terebinthenfresser!» (οἴ μοι τοὺς τερμινθοφάγους Πέρσας, οἷα ἀριστεύουσι).[211] Daraus ergibt sich einwandfrei, warum der neue Großkönig, der die Jugendgeschichte des Kyros dramatisch-rituell wiederholte, als neuer Kyros gerade Terebinthen essen mußte.

Zweifellos wiederholte aber der neue Herrscher bei der Königsweihe auch die heilige Feuerreibungszeremonie, die im Ktesias-Exzerpt des Nikolaos nur in einem unorganischen Einschub erwähnt wird, aber dennoch in dieser mythisierten Jugendgeschichte des Reichsgründers sicherlich ihren richtigen Platz hat, als Vorbild für das Ritual der Weihezeremonie der Nachfolger. Es heißt da von Kyros, daß er während der Kämpfe mit den Medern – die sich um den heiligen Berg von Pasargadae abgespielt hatten, wo sich später das Grab des Kyros befand und wo seine Nachfolger die Investitur zu erhalten pflegten –, ermüdet wie er war, zufällig zum väterlichen Haus gelangte, wo er einst als Kind Ziegen geweidet hatte.[212] Hier opferte er mit Weizenmehl und erzeugte durch Reibhölzer aus Zypressen- und Lorbeerholz ein heiliges Feuer (ἔθυσεν ἄλευρα πυρῶν καὶ κυπαρίττου ὕλην δάφνην τε ὑποθεὶς καὶ πῦρ ἐκτρίψας). Sofort donnerte und blitzte es zur Rechten, und als er die Gottheit anbetete, kündigte ihm der Flug der Vögel mit glücklichem Vorzeichen an, daß er Pasargadae erobern werde. Daraufhin veranstaltete Kyros mit seinen Genossen ein Gelage, so wie es auch bei jeder Königsweihe nach der Verrichtung der Riten eine Schmauserei gab.

[205] Plutarch, Artaxerx. 3,1/2, Bd. 3,1,366f. Ziegl.: ὀλίγῳ δ' ὕστερον ἢ τελευτῆσαι Δαρεῖον, ἐξήλασεν εἰς Πασαργάδας ὁ βασιλεύς, ὅπως τελεσθείη τὴν βασιλικὴν τελετὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσαις ἱερέων. ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερόν, ἣν Ἀθηνᾶν ⟨ἄν⟩ τις εἰκάσειεν. εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τελούμενον παρελθόντα τὴν μὲν ἰδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλαβεῖν δ' ἣν Κῦρος ὁ παλαιὸς ἐφόρει πρὶν ἢ βασιλεὺς γενέσθαι, καὶ σύκων παλάθης ἐμφαγόντα τερμίνθου καταφαγεῖν, καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὀξυγάλακτος. εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἕτερ' ἄττα δρῶσιν, ἄδηλόν ἐστι τοῖς ἄλλοις.

[206] Excerpta de insidiis p. 23, v. 23 sqq. ed. C. De Boor = FGrHist. 90 Fr. 66, dazu Kommentar S. 233f. 251. Vgl. R. Laqueur, RE 17, 389 s.v. Nikolaos von Damaskos.

[207] F. Jacoby, RE 11, 2055f. s.v. Ktesias, wo auch die frühere Literatur angeführt ist.

[208] Bei Athenaios 14,633c.

[209] Exc. de ins. p. 23, v. 31 sqq. = FGrHist. Bd. 2 S. 361, 31ff.

[210] Ibid. p. 30, v. 30 sqq. = FGrHist. a.O. 368, 2ff.

[211] Ibid. p. 31, v. 13 sq. = FGrHist. a.O. 368, 16ff.



Man darf vermuten, daß diese urtümlichen mythischen Züge nicht etwa aus dem Leben des Kyros genommen und auch nicht erst für seine mythisierte Lebensgeschichte erfunden worden sind, sondern daß schon längst vorher ein entsprechendes Ritual, das die Geschichte eines Urkönigs der Iranier darstellte, bei Herrscherweihen sich als zauberwirkendes Drama abgespielt hatte. Die Urtümlichkeit dieser Riten ist bei einem Volke wie dem der Perser, das aus den einfachsten Verhältnissen eines Viehzüchter- und Ackerbauerndaseins plötzlich zur Führung der altorientalischen Kulturwelt gelangt war, wohl verständlich. Sie ergibt sich schon daraus – um von dem bei solchen Gelegenheiten auch in Indien vorkommenden rituellen Feuerreiben gar nicht zu sprechen –, daß diese Lebensweise und die Art der rituellen Speisen von der Steppe herkommt, wo die Iranier noch vor nicht allzulanger Zeit mit ihrem Vieh herumgezogen waren.

Wir wissen nämlich zufällig, daß ein skythisches (also mit den Iraniern engstens verwandtes) Volk von der getrockneten Substanz der Früchte eines feigenähnlichen Baumes einen ebensolchen Brei, wie er bei der persischen Königsweihe erwähnt wird, zu bereiten pflegte und davon lebte;[213] andererseits berichtet Strabon Entsprechendes von der kriegerisch-hart erzogenen persischen Jugend, die in Abteilungen von je fünfzig Jünglingen unter der Führung vornehmer Altersgenossen große Strecken zu durchlaufen hatte und sich im Ertragen von Hitze, Kälte und Regen übte, ferner das Vieh besorgte und nachts im Freien kampierte. Sie müssen sich, heißt es bei Strabon, auch an den Genuß von wilden Früchten gewöhnen: καὶ ἀγραυλεῖν καὶ καρποῖς ἀγρίοις χρῆσθαι, τερμίνθῳ δρυοβαλάνοις ἀχράδι.[214] Dort also wird neben den Eicheln und Holzbirnen ausdrücklich auch die Terebinthe erwähnt.

Sehr gut wird diese Jugendorganisation sodann durch eine unmittelbar auf die zitierten Sätze folgende Bemerkung gekennzeichnet. Man hat diese Bemerkung bis jetzt als Randglosse aus dem Text ausgeschieden. Aber ich vermutete, daß dieses zu Unrecht geschehen sei, und bat Herrn F. Lasserre, der eben mit der Vorbereitung einer neuen Strabon-Ausgabe beschäftigt ist, meine Annahme zu

[212] Ibid. p. 32, v. 21 sqq. = FGrHist. a.O. 369, 23ff. – Die Schlacht bei Pasargadae und die entscheidende Rolle der tapferen persischen Frauen darin ist historisch und wurde bis zum Ende des Achämenidenreiches gefeiert; s. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 4, $1^3$ (1939) 28 Anm. 2.

[213] Herod. 4,23. Vgl. auch Plut. *Artax.* 24,2 (über die Kadusier). Über den persischen Brei (παλάθη) s. oben S. 138.

[214] Strab. 15,3,18,733/4 C. Vgl. auch 15,13,11,526C.

überprüfen. Er ließ mir liebenswürdigerweise aus Rom die folgende Mitteilung zukommen: «Wie erhofft, ist aus dem Palimpsest des Strabon etwas Wichtiges, ja Endgültiges für die fragliche Stelle (15,3,18) zu gewinnen. Der strittige Satz ist zwar unlesbar, aber es läßt sich davon das Ende gerade noch entziffern mit MI[KON] ΛΕΓΕΤΑΙ. Außerdem ist von διαβάσεις bis zu den angegebenen Endbuchstaben Raum für 190–196 Buchstaben, und diese Zahl entspricht genau derjenigen des überlieferten Textes. Also ist ihre Vermutung gegen Meinekes Annahme bestätigt. Die Quelle des Palimpsests ist von der unserer Handschriften völlig verschieden, und nirgends finde ich die Spur früherer Glossen. Demnach ist der Satz unmöglich im Palimpsest interpoliert. Für meine Lesung bürgt auch die frühere Entzifferung von Padre G. Cozza-Luzi (Della geografia di Strabone. Frammenti scoperte in membrane palinseste della Biblioteca Vaticana: Studi e documenti di storia e diritto 18, 1897).»

Strabon schreibt nämlich hier von der persischen Jugend: «Diese aber heißen κάρδακες,[215] weil sie vom Stehlen leben; denn κάρδα bedeutet Tapferkeit und Heldenmut.» Dasselbe besagt ein bisher übersehenes Fragment des Theopomp:[216] ἁπλῶς δέ, φησιν, οἱ Πέρσαι πάντα τὸν ἀνδρεῖον καὶ κλῶπα κάρδακα ἐκάλουν. Das ist also ein echter Männerbund mit seinem Leben in der Wildnis und mit seiner besonderen Disziplin, und jene Jugendgeschichte des Kyros ist nichts anderes als die Mythisierung dieses Lebensideals, das der jeweilige König bei seiner Weihe neu vergegenwärtigen mußte. Wie dieses Räuber- und Hirtenleben der persischen Kardakes mit den *latrones Romuli* am einstigen Königsfest der Luperkalien und mit der spartanischen Jugenderziehung zusammenhängt, sahen wir schon; ebenso erörterten wir bereits die uralten Mythen und Riten des mesopotamischen Königtums vom ausgesetzten Kinde, das, in der Wildnis wunderbar gerettet und erzogen, von der Gottheit zum Urvater und König erkoren ist,[217] was sicher nicht ohne Einfluß auf das persische Königtum bleiben konnte.

Anderseits ist es nach den neuen Forschungen, welche die von L. Weiser und O. Höfler bei den Germanen so trefflich aufgezeigten Männerbünde auch im Iran herauszustellen vermochten, keine große Überraschung, daß neue Spuren dieser Männergesellschaften auch in der altpersischen Königsweihe sichtbar werden. Der Nachweis von G. Dumézil, daß der Ahnherr einer indoarischen Dynastie an der Jahreswende durch Feuerreibungsriten in die geheimnisvoll-göttliche Gemeinschaft des pferdeköpfigen Gandharva-Bundes aufgenommen und dessen erster irdischer Vertreter geworden ist,[218] ist für unser Problem ebenfalls von großer Wichtigkeit.

So befinden wir uns hier in der Sphäre, die A. M. Hocart in seinem ‹Kingship› (Oxford 1927) umrissen hat. Er konnte zeigen, daß die Einweihungsriten der

[215] Alle übrigen Erwähnungen der Kardakes sind zusammengestellt bei H. Stephanus, Thesaurus linguae Graecae ed. C. B. Haase–C. et L. Dindorf 4, 1841, 960.

[216] Bei Dion. ed. Schwabe p. 180,13. Freundlicher Hinweis von W. Aly.

[217] Vgl. oben S. 111ff.

[218] S. o. S. 96f. G. Dumézil, Mitra-Varuna[5], Paris 1948, 105f., und ders., Le problème des Centaures, Paris 1929, passim; vgl. auch S. Wikander, Der arische Männerbund, Lund 1938, und die Bemerkungen H. S. Nybergs über den iranischen König als *magupati*: Die Religion des alten Iran (1938) 176; dazu G. Widengren, Der Hochgottglaube im alten Iran (1938) 260ff.



Könige in urtümlichen Kulturbereichen tatsächlich oft auf solchen Initiationsriten von Jünglingsbünden beruhten: Ein Neubeginn wird als Wiedergeburt eines mythischen Ereignisses magisch gefeiert.

Die Spuren solcher Feste des Neubeginns, wo Königsherrschaft und Natur sich gleichsam erneuern, fehlen auch bei den Griechen nicht. Das freudige Fest der *Peloria* in Thessalien[219] gehört hierhin: Es ist das Wiedererleben (ἀπομίμημα τῆς τότε γενομένης ἑορτῆς) eines Urereignisses. Ein solches Fest waren auch die Luperkalien der römischen Werwolf-Brüderschaft. Mit dem Ende des Doppelkönigtums verloren sie ihre Bindung zur Königsherrschaft, und ihr Kult wurde mit dem Frühlingsfest der Ziegenbock-Krieger gekoppelt. Aber ihre Riten und deren religiöse Begründung geben uns Auskunft über die urtümliche Struktur, zu welcher sie einst gehörten.

### 5. *Semicruda exta – cocta exta*

Die kultisch bedingte Teilung von Menschengruppen in Rohfleisch-Esser und Kochfleisch-Esser ist dem Ethnologen wohlbekannt.[220] Die soziale Struktur, welche diesem Speiseritus zugrundeliegt und deren Spuren wir in Rom finden, gehört in die spezielle Situation der vorstädtischen Viehzüchter-Epoche. Die Angaben an sich sind wohl bekannt, aber meines Wissens nie auf komparatistischer Grundlage ausgewertet worden. Es sind die folgenden:

a) An den Luperkalien:

1. Ovid. *Fast.* 2,361ff.:

> *Cornipedi Fauno caesa de more capella*
> *Venit ad exiguas turba vocata dapes.*
> *Dumque sacerdotes veribus transuta salignis*
> *Exta parant, medias sole tenente vias,*
> *Romulus et frater pastoralisque iuventus*
> *Solibus et campo corpora nuda dabant;*
> *Pastor ab excelso «per devia rura iuvencos,*
> *Romule praedones, et Reme», dixit «agunt».*
> *Longum erat armari: diversis exit uterque*
> *Partibus; occursu praeda recepta Remi.*
> *Ut rediit, veribus stridentia detrahit exta*
> *Atque ait «haec certe non nisi victor edet».*
> *Dicta facit Fabiique simul. venit inritus illuc*
> *Romulus et mensas ossaque nuda videt;*
> *Risit et indoluit Fabios potuisse Remumque*
> *Vincere, Quintilios non potuisse suos.*
> *Fama manet facti: posito velamine currunt,*
> *Et memorem famam, quod bene cessit, habet.*

[219] Athen. XIV p. 639f. Vgl. dazu P. Philippson, Thessalische Mythologie, Zürich 1944, 26f. – Vgl. auch Thucyd. V 16, 3 (von den spartanischen Königen). G. Dumézil, Le problème des Centaures 160f. Ders., Ouranos-Varuna, Paris 1934, 88f. M. P. Nilsson, JHS. 43, 1923, 144ff. usw.

[220] Vgl. C. Levi-Strauss, Le Cru et le Cuit, Paris 1964.

2. Liv. I 5,2–3: *Ibi (in Palatino monte) Euandrum ... sollemne adlatum ex Arcadia instituisse, ut nudi iuvenes Lycaeum Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocaverunt Inuum. huic dediti ludicro, cum sollemne notum esset, insidiatos ob iram praedae amissae latrones, cum Romulus vi se defendisset, Remum cepisse.*

3. Serv. auct. *Aen.* 8,343: *... nam Remum et Romulum ante urbem conditam Lupercalia celebrasse et quodam tempore nuntiatum illis sit latrones pecus illorum abigere: illos togis positis cucurrisse caesisque obviis pecus recuperasse: id in morem versum, ut hodieque nudi currant.*

4. Val. Max. II 2,9: *Lupercalium enim mos a Romulo et Remo inchoatus est tunc, cum laetitia exultantes quod his avus Numitor rex Albanorum eo loco, ubi educati erant, urbem condere permiserat sub monte Palatino, hortatu Faustuli educatoris sui, quem Euander Arcas consecraverat, facto sacrificio caesisque capris epula cum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt. cuius hilaritatis memoria annuo circuitu feriarum repetitur.*

5. Origo gentis Rom. 21,4–22,1: *(At vero Valerius tradit ...) ... Itaque ut primum adolevissent, Romulum indicio educatoris Faustuli comperto, qui sibi avus, quae mater fuisset quidve de ea factum esset, cum armatis pastoribus Albam protinus perrexisse interfectoque Amulio Numitorem avum in regnum restitutum. Romulum autem a virium magnitudine appellatum; nam Graeca lingua* ῥώμην *«virtutem» dici certum est. Alterum vero Remum dictum videlicet a tarditate, quippe talis naturae homines ab antiquis remores dicti.*

6. Iordan. *Get.* 17,94–95: *meminisse debes me ... de Scandzae insulae gremio Gothos dixisse egressos cum Berich rege suo, tribus tantum navibus vectos ad ripam Oceani citerioris, id est Gothiscandza. quarum trium una navis, ut adsolet, tardior nancta nomen genti fertur dedisse: nam lingua eorum pigra «gepanta» dicitur. hinc factum est, ut paulatim et corruptae nomen eis ex convicio nasceretur Gepidas. nam sine dubio ex Gothorum prosapie et hi trahent originem; sed quia, ut dixi, «gepanta» pigrum aliquid tardumque designat, pro gratuito convicio Gepidarum nomen exortum est, quod nec ipsud credo falsissimum: sunt etenim tardioris ingenii et graviores corporum velocitate.*[221]

b) Am Kultfest des Herkules:

7. Liv. I 7,3: *Palatium primum, in quo ipse (sc. Romulus) erat educatus, muniit. sacra diis aliis Albano ritu, Graeco Herculi, ut ab Euandro instituta erant, facit.* 4ff.: Die Rinder des Hercules werden gestohlen durch einen *pastor accola loci, nomine Cacus.* 12ff.: *ibi tum primum bove eximia capta de grege sacrum Herculi adhibitis*

221 Zwar leugnet dies Müllenhoff (bei Mommsen, Jord. *Get.* S. 160), aber dies ist echtes Sagengut, auch wenn die Etymologie nicht korrekt ist. Vgl. den Spottnamen der Goten, den ihnen die Vandalen gaben: Olympiodor. fr. 29: «῞Οτι οἱ Οὐάνδαλοι τοὺς Γότθους Τρούλους καλοῦσι, διὰ τῷ λιμῷ πιεζομένους αὐτοὺς τροῦλαν σίτου παρὰ τῶν Οὐνδάλων ἀγοράζειν ἑνὸς χρυσίνου. ἡ δὲ τροῦλα οὐδὲ τρῖτον ξέστου χωρεῖ» (FHG 4,64).



*ad ministerium dapemque Potitiis ac Pinariis, quae tum familiae maxime inclitae ea loca incolebant, factum. forte ita evenit ut Potitii ad tempus praesto essent iisque exta apponerentur, Pinarii extis adesis ad ceteram venirent dapem. inde institutum mansit, donec Pinarium genus fuit, ne extis sollemnium vescerentur. Potitii ... antistites sacri eius per multas aetates fuerunt. ... haec tum sacra Romulus una ex omnibus peregrina suscepit.*

8. DH I 39,1–2: Hercules kommt aus Spanien mit der Rinderherde des Geryon am Palatin an; während er schläft, stiehlt ihm ein dortiger Räuber, Cacus, die Rinder (λῃστής τις ἐπιχώριος ὄνομα Κάκος) und verbirgt sich in seiner Höhle (ebd. 2–4). Es folgt die Einrichtung des Herkuleskultes nach griechischer Sitte 40,1–3, und ebd. 3–4: καὶ ὡς διδάξειεν αὐτοὺς τὰς θυσίας, ἵνα διὰ παντὸς αὐτῷ κεχαρισμένα θύοιεν, οἴκους δύο τῶν ἐπιφανῶν παραλαβών. εἶναι δὲ τοὺς μαθόντας τότε τὴν Ἑλληνικὴν ἱερουργίαν Ποτιτίους καὶ Πιναρίους, ἀφ' ὧν τὰ γένη διαμεῖναι μέχρι πολλοῦ τὴν ἐπιμέλειαν ποιούμενα τῶν θυσιῶν, ὡς ἐκεῖνος κατεστήσατο, Ποτιτίων μὲν ἡγουμένων τῆς ἱερουργίας καὶ τῶν ἐμπύρων ἀπαρχομένων, Πιναρίων δὲ σπλάγχνων τε μετουσίας εἰργομένων καὶ ὅσα ἄλλα ἐχρῆν ὑπ' ἀμφοῖν γίνεσθαι τὴν δευτέραν τιμὴν ἐχόντων. ταύτην δὲ αὐτοῖς προστεθῆναι τὴν ἀτιμίαν ὀψίμου τῆς παρουσίας ἕνεκα, ἐπειδὴ ἕωθεν αὐτοῖς κελευσθὲν ἥκειν ἐσπλαγχνευμένων ἤδη τῶν ἱερῶν ἀφίκοντο.

9. *Origo gent. Rom.* 6,1–7,1: *Eo* (sc. *Euandro*) *regnante forte Recaranus quidam, Graecae originis, ingentis corporis et magnarum virium pastor ..., Hercules appellatus, eodem venit. Cumque armenta eius circa flumen Albulam pascerentur, Cacus Euandri servus, nequitiae versutus et praeter cetera furacissimus, Recarani hospitis boves surripuit ac, ne quod esset indicium, aversas in speluncam attraxit. Cumque Recaranus vicinis regionibus peragratis scrutatisque omnibus eiuscemodi latebris desperasset inventurum, utcumque aequo animo dispendium ferens, excedere his finibus constituerat. At vero Euander ... postquam rem uti acta erat, comperit, servum noxae dedit bovesque restitui fecit. Tum Recaranus sub Aventino Inventori Patri aram dedicavit appellavitque Maximam, et apud eam decimam sui pecoris profanavit ... atque ab ea re divina feminae in totum remotae. Haec Cassius libro primo.*

10. Ebd. 7,1–8,4: *At vero in libris Pontificalium traditur Hercules ... superato Geryone, agens nobile armentum, cupidus eius generis boves in Graecia instituendi, forte in ea loca venisse et ubertate pabuli delectatus, ut ex longo itinere homines sui et pecora reficerentur, aliquamdiu sedem ibi constituisse. Quae cum in valle, ubi nunc est circus maximus, pascerentur, ... latronem quendam regionis eiusdem, magnitudine corporis et virtute ceteris praevalentem, octo boves in speluncam, quo minus furtum vestigiis colligi posset, caudis abstraxisse. Cumque inde Hercules proficiscens reliquum armentum casu praeter eandem speluncam ageret, forte quasdam inclusas boves transeuntibus admugisse atque ita furtum detectum; interfectoque Caco Euandrum re comperta hospiti obviam ivisse gratantem, quod tanto malo fines liberasset. ... Cum ergo Recaranus sive Hercules patri Inventori aram maximam consecrasset, duos ex Italia, quos eadem sacra certo ritu administranda edoceret, ascivit, Potitium et Pinarium. Sed eorum Potitio quia prior venerat, ad comedenda exta admisso*

*Pinarius eo quod tardius venisset, posterique eius submoti. Nemini Pinariae gentis in eis sacris vesci licet.*

11. Macrob. *Sat.* III 6,14: *Sed Veranius Pontificalium eo libro, quam fecit de supplicationibus, ita ait Pinariis, qui novissimi comeso prandio venissent, cum iam manus pransores lavarent, praecepisse Herculem, ne quid postea ipsi aut progenies ipsorum ex decima gustarent sacranda sibi sed ministrandi tantum modo causa, non ad epulas convenirent, quasi ministros ergo sacri custodes vocari.*

12. Fest. p. 270 L.: *Potitium et Pinarium Hercules, cum ad aram, quae hodieque maxima appellatur, decimam bovum, quos a Geryone abductos abigebat Argos in patriam, profanasset, genus sacrificii edocuit. ... Pinarius quod non adfuit sacrificio, postea cautum est, ne quis Pinariorum ex eo sacrificio vesceretur.*

13. Serv. *Aen.* 8,269: *... denique ara est ei maxima constituta, ... cum ergo de suo armento ad sua sacrificia boves dedisset, inventi sunt duo senes, ... Pinarius et Potitius, quibus qualiter se coli vellet, ostendit, scilicet ut mane et vespere ei sacrificaretur. perfecto igitur matutino sacrificio cum circa solis occasum essent sacra repetenda, Potitius prior advenit, Pinarius postea, extis iam redditis. unde iratus Hercules statuit ut Pinariorum familia tantum ministra esset epulantibus Potitiis et complentibus sacra: unde et Pinarii dicti sunt* ἀπὸ τοῦ πείνας, *i.e. a fame.*

14. Ebd. 270: *... quidam tradunt ideo Potitiis ab Hercule sacra commissa, quod cum ipse Hercules, rem divinam faciens, preces praecaneret, quas Potitius diceret, et pro eo deo, cui Hercules rem divinam faciebat, ipsum Herculem fortuitu invocasset Potitius, fertur tunc Herculem accepto omine divinitatis, reiecto Pinario, perpetuae epulationis sacrum Potitio tradidisse, a quo videbatur consecratus, et Potitios dici, quod eorum auctor epulis sacris potitus sit, Pinarios, quod eis, sicut dictum est, fames epularum sacrarum indicta sit.*

c) Eine Spur derselben Tradition in Velitrae:

15. Suet. *Aug.* 1,1: *Gentem Octaviam Velitris praecipuam olim fuisse multa declarant. nam ... et ostendebatur ara Octavio consecrata, qui bello dux finitimo, cum forte Marti rem divinam faceret, nuntiata repente hostis incursione semicruda exta rapta foco prosecuit atque ita proelium ingressus victor redit. decretum etiam publicum extabat, quo cavebatur, ut in posterum quoque simili modo exta Marti redderentur reliquiaeque ad Octavios referrentur.*

d) Eine Verwendung des mythischen Motivs für historische Ereignisse durch den Volksmund:

16. Liv. V 21,8:[222] *Inseritur huic loco* (zur Erzählung über die Endphase der Belagerung von Veii) *fabula: immolante rege Veientium vocem haruspicis dicentis, qui eius hostiae exta prosecuisset, ei victoriam dari exauditam in cuniculo movisse Romanos milites, ut adaperto cuniculo exta raperent et ad dictatorem ferrent.*

[222] J. Hubaux, BAcBelg. 5. sér. 38, 1952, 612ff. hat diese Stelle zu den obigen gezogen und gut kommentiert.



e) Sabinische und arkadische Parallelen:

17. Serv. *Aen.* 11,785: *Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. in hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam diis manibus consecratus est – subito venientes lupi exta de igni rapuerunt. quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantem necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est rapto viverent. quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur, quasi lupi Ditis patris.* Vgl. Plin. *n.h.* VII 2,19. Solin. 2,26.

18. Augustin. *Civ. Dei* 18,17: *Hoc Varro ut astruat, commemorat alia non minus incredibilia ... de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum atque ibi convertebantur in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta vivebant. Si autem carne non vescerentur humana, rursus post novem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines. Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum gustasse de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse et Olympiaco vicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen adfictum Pani Lycaeo et Iovi Lycaeo nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi vi divina fieri non putarent. Lupus enim Graece* λύκος *dicitur, unde Lycaei nomen apparet inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum veluti semine dicit exortos.*[223]

19. Pausan. VIII 2,1ff.: 2,1. Λυκάων δὲ ὁ Πελασγοῦ ... Λυκόσουραν ... πόλιν ᾤκισεν ἐν τῷ ὄρει τῷ Λυκαίῳ καὶ Δία ὠνόμασε Λυκαῖον καὶ ἀγῶνα ἔθηκε Λύκαια ... 3. Λυκάων δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα. καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου ... 6. λέγουσι γὰρ δὴ ὡς Λυκάονος ὕστερον ἀεί τις ἐξ ἀνθρώπου λύκος γίνοιτο ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, γίνοιτο δὲ οὐκ ἐς ἅπαντα τὸν βίον· ὁπότε δὲ εἴη λύκος, εἰ μὲν κρεῶν ἀπόσχοιτο ἀνθρωπίνων, ὕστερον ἔτει δεκάτῳ φασὶν αὐτὸν αὖθις ἄνθρωπον ἐκ λύκου γίνεσθαι. γευσάμενον δὲ ἐς ἀεὶ μένειν θηρίον.

20. Plin. *n.h.* VIII 22,81: *Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem. quo in tempore si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum et, cum transnaverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. id quoque adicit, eandem recipere vestem.*

21. Plin. *n.h.* VIII 22,82: *Item Apo[ll]as, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycaeo humana etiam tum hostia facie-*

[223] Vgl. o. S. 127ff. – O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte 2, München 1906, 805f. hat schon die arkadische Sage mit den Landflüchtigen-Werwölfen zusammengebracht; fälschlich verneint durch W. Kroll, RE Suppl. 7,425.

*bant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X. anno restitutum athleticae se exercuisse in pugilatu victoremque Olympia reversum.* – Dazu gehört auch die Wiederholung dieser Geschichte mit anderen Namen bei Pausan. VI 8,2 und bereits bei Plato, *Rep.* VIII 565d. Interessant auch die Geschichte des Lykaon bei Ovid. *Met.* 1,163ff., wo dieser dem Himmelsvater zwei Arten von Menschenfleisch auftischt: *missi de gente Molossa / obsidis unius iugulum mucrone resolvit, / atque ita semineces partim ferventibus artus / mollit aquis, partim subiecto torruit igni.*

Das folgende gemeinsame Schema liegt den Erzählungen 1–17 zugrunde: Zwei Jünglingsgruppen – Hirten oder jedenfalls Mitglieder einer Viehzüchtergesellschaft – bereiten einen Opferschmaus vor und ergötzen sich inzwischen durch Spiel und Sport. Unterdessen werden ihre Rinder gestohlen; beide Gruppen setzen den Räubern nach, aber die einen sind flink, die anderen träge; die schnellere Gruppe greift sich das halbrohe, brutzelnde Fleisch von den Spießen: Es gebührt nur den Siegern. Die andere Gruppe, die versagt hat, bekommt nichts, denn sie oder ihr Anführer war langsam. (Nach der abgeschwächten Version erhält die rangerste Gruppe die *exta,* die unterlegene die *viscera.*) Aus diesem einmaligen Ereignis machte man eine Institution, d.h. in Wirklichkeit erfand man zur Erklärung einer Institution eine mythische Erzählung. Die Erzählung lebte dann auch weiter in einer Zeit, als der soziale Hintergrund längst nicht mehr bestand.

Die insitutionelle Grundlage dieses Mythenschemas wird uns durch Analogien bei den Ugriern Westsibiriens faßbar. B. Munkácsi[224] berichtet darüber folgendermaßen: «Gondatti beleuchtet den Sinn des Wortes *mos-chum* – das den in den Sternen wohnenden mythischen Jäger bezeichnet – durch folgende Sage: ‹Die vogulisch-ostjakischen Helden der alten Zeit haben einmal, als sie von der Jagd zurückkehrten und von dem erlegten Wild ein Gastmahl bereiteten, plötzlich bemerkt, daß eine ganze Schar feindlicher Kämpen sich näherte. Darum hat der eine Teil von ihnen erschrocken die Flucht ergriffen. Doch wollten sie das Fleisch nicht verlieren und schleppten es ungekocht mit sich. Diese sind die *moś-chum,* oder *tärem-sir chum,* die gottähnlichen Menschen. Die anderen blieben, vom Hunger getrieben, dort, und begannen, das Fleisch in Kesseln zu kochen. Aber noch bevor das Fleisch fertig gekocht war, wurden sie angegriffen, und ihre Nasen wurden gebrochen (Die Gegner kamen eben nur, um ihnen diese Schande anzutun). Seither trugen die mit den eingebrochenen Nasen und ihre Nachkommen den Namen *por-chum,* wie auch die *moś-chum*-Gruppe das Andenken ihrer Herkunft wahrte. In früheren Zeiten durften nur Männer und Frauen aus der jeweils anderen Gruppe miteinander Ehe schließen ... Auch heute hält man zumeist diese Regel ein.› Auf ähnliche Weise erklärt ein von mir an dem oberen Soswa-Fluß aufgeschriebener Bärengesang aus dem Dorf *Chul'-em* den Ausdruck «ein Mensch der Gattung der Rohfleisch-Esser». Danach hat der Himmelsvater zwei Sorten von Menschen geschaffen. In der kriegerischen Epoche hat die eine Sorte Rohfleisch gegessen, d.h. sofort gegessen, um weglaufen zu können, wenn das feindliche Heer nahte; die andere Sorte beeilte sich nicht und aß die Nahrung gekocht.

[224] VNGy. II 2, 1910, 227ff.



*Jäni-paul* ist das Volk des gekochten Fleisches, *Chal-paul,* ‹Nachšėm-Vōl›, wie auch die, die an der unteren Soswa angesiedelt sind, sind das Volk der Rohfleisch-Sorte. Der Gott *Polėm* ist Gott der Rohfleisch-Sorte, zu der auch die gehören, die sich an ihn wenden. ... Im Laufe der Entwicklung dieser Auffassung sind die zwei Menschensorten die direkten irdischen Abkömmlinge der zwei mythischen Wesen *Moś-chum* und *Por-chum* geworden, obwohl ursprünglich der erstere eine himmlische und der letztere eine Gestalt der Unterwelt gewesen ist.»

Ergänzt werden können diese Feststellungen durch Beobachtungen von J. Haekel[225] über dieselben Menschengruppen. «Die beiden Klassen», schreibt er, «nehmen verschiedene Rangstellungen ein und stehen zueinander antagonistisch.[226] Die *Por*-Leute gelten als dumm, roh und schlecht, die *Mos*-Leute als klug, kultiviert und gut, sie treten immer auch als Gegenspieler auf.» «Wie verwirrend mitunter ... die mit den beiden Phratrien verbundenen Vorstellungen auch sind, die gleichen Grundideen kehren in den mythischen und symbolischen Zuweisungen doch stets wieder. Zur *Por*-Klasse gehören also der Bär als Urahne (Ahnin) und Kulturheros, der Himmelsgott (durch den Bären), die Zeder, Lärche, und *Pori*-Pflanze und die *Mengk*-Waldgeister; zur *Mos*-Klasse Gans und Birke, die Göttin Kaltesch, der Himmel und die *Mis*-Waldgeister. Überdies steht ein Heldenbrüderpaar mit *Por* und *Mos* in Beziehung. Die beiden Hälften haben auch ihre eigenen Kultstätten. ... Jede der Phratrien hat schließlich ihre heiligen Erzählungen und Zeremonien, die nur für die Angehörigen der einen Hälfte bestimmt sind und die vor den Leuten der anderen Hälfte geheimgehalten werden.» «Wenn wir die beiden Phratrien der Ugrier dem gegenüberstellen, was wir sonstwo als ethnologisches Zweiklassensystem zu bezeichnen gewohnt sind, so zeigt sich eindeutig, daß wir dieses in seinen wesentlichen Punkten auch bei den Ostjaken und Wogulen vor uns haben.»

Diese Art von Klassenbildung scheint mir sicher auch bei den Indogermanen vorhanden gewesen zu sein. Denn wo wir bei den Steppenvölkern Namen wie ‹Rohfleischesser› begegnen, sind diese meines Erachtens stets nur solche aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissene Völkerhälften; so die Agriophagen in der Völkeraufzählung des Jul. Valerius Alexander, oder die Amadoken des Hellanikos. Über letztere schreibt W. Tomaschek:[227] «Ἀμάδοκοι, nach Hellanikos ein skythisches Volk. ... Marinos bei Ptolem. III 5,10 hat dieses Volk in seine Sarmatia aufgenommen, obwohl im 1. Jh. n. Chr. von Amadoken kaum mehr die Rede sein konnte. Der Name gehört der skythischen Sprache an und bedeutet ‹Rohfleischesser›, ved. *āmâd* als Gegensatz von *yavâd,* ‹Kornesser›; mit *āmâdaka* ... bezeichneten die Arier in Dekhan mehrere rohe Aboriginerstämme. Die ackerbauenden Skoloten nannten so die Androphagoi, d.h. die nördlich von den Stromschnellen des Borysthenes tief ins Inland verbreiteten finnischen Nomaden und Jägerstämme.»

[225] Arch. f. Völkerk. 1, 1946, 123ff., bes. 125.127f.

[226] Vgl. auch u. S. 173 über den Streit um das Oktoberroß in Rom und jetzt die detaillierte Untersuchung von U. W. Scholz, Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos, Heidelberg 1970, 81ff.

[227] RE 1, 1712f.

Durch den Akt des *exta de igni rapere* sind die aufgeführten Stellen mit der Werwolf-Gesellschaft der *Hirpi Sorani* (17) verknüpft. Die uralten theriomorphen Züge dieser Gemeinschaft, die mit den Luperkern verwandt ist, verdienen besondere Beachtung. Die *spelunca,* wo die Werwölfe ihren Räubersitz haben, wurde durch eine abschreckende Erzählung geschützt; die Devise *rapto vivere* ist uns bei der spartanischen Krypteia, bei den Kardakes der Achaemeniden und den *latrones Romuli* begegnet; wichtig ist auch die Verbindung der Wolfshöhle mit der Unterwelt. Den arkadischen Werwölfen (18) hat man auch das Essen von Menschenfleisch als Mittel zur Wolfsverwandlung zugeschrieben. Hier haben wir uralte Vorstellungen vor uns. Schon der Zuweisung der *exta* und *viscera* an die zwei Gruppen der Herakles-Priester liegt die Auffassung zugrunde,[228] daß die *exta* der Anteil der Götter seien, die *viscera* aber derjenige der Menschen; das Essen der *exta* verleiht magische Potenz. Auf derselben Überzeugung beruht auch das Rohfleisch-Essen. Besonders im germanischen Kreise ist häufig der Glaube überliefert, daß Rohfleisch essen und Blut trinken außerordentlichen Mut und Kraft verleihen.[229] In der Omophagie der bakchischen Mysterien manifestiert sich die gleiche urtümliche Vorstellung.[230]

### Exkurs: *Potitii und Pinarii*

In einer feinen Studie, die viele neue und gute Einzelbeobachtungen enthält, stellte Denis van Berchem[231] die These auf, daß der Kult an der *ara maxima* phönizischen Ursprungs sei. Er ging von der Tatsache aus, daß es keine römische Adelsfamilie mit dem Namen *Potitii* gab, und dachte deswegen an *potiti* = κάτοχοι als Kultdiener. Aber die Quellen lassen diese Interpretation nicht zu: Beide Sippen sind vornehme Clans der Aristokratie: *quae tum familiae maxime inclitae ea loca incolebant* heißt es bei Liv. I 7,12; Dionysius (I 40,3) erwähnt dementsprechend οἴκους δύο τῶν ἐπιφανῶν. Ja wir sahen schon, daß die *Potitii* die rangälteren waren, wie es z. B. auch ausdrücklich bei Vergil überliefert ist (*Aen.* 8,268ff.):

228 R. Schilling, Hommages à A. Grenier (Coll. Latom. 58) 1962, 1371ff. – Vgl. auch bei L. Preller–C. Robert, Griech. Mythol. 2⁵, Berlin/Zürich/Dublin 1966, 290ff.

229 H. Güntert, Über altisländische Berserker-Geschichten 1912, 20 A. 29. L. Weiser, Altgerm. Jünglingsweihen und Männerbünde 1927, 45. M. Ninck, Wodan und germ. Schicksalsglaube 1935, 41 A. 1 u. sonst. Vgl. Hom. *Il.* 22,346ff.

230 Für eine erste Orientierung vgl. Marbach, RE 14, 562ff. M. P. Nilsson, Opusc. sel. 1, 1951, 135ff. R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München 1962, 196ff. – C. Koch, Der römische Juppiter, Frankfurt 1937, 36 A. 2 (über das Verbot für den *flamen Dialis,* rohes Fleisch zu essen).

231 RendPontAcc. 32, 1959/60, 64f. und detaillierter in Syria 44, 1967, 307ff. Er fand begeisterten Anklang bei R. Rebuffat, MélArchHist. 78, 1966, 7ff. und Ablehnung bei J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine², Paris 1969, 289. – Vgl. auch Th. Mommsen, Röm. Forsch. 2, Berlin 1879, 104. A. Schwegler, Röm. Gesch. 1, Tübingen 1853, 364ff. J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (Philol. Unters. 13) Berlin 1892, 54. Fr. Münzer, Philol. 92, 1937, 55. J. Bayet, L'Origine de l'Hercule romain (BEFAR 39) 1926, 131ff. 248ff. A. De Marchi, Il culto privato di Roma antica 2, Mailand 1903, 3ff. A. Garzetti, Athen. n. s. 25, 1947, 209f. St. Weinstock, RE 6 A, 830f. W. Ehlers, RE 22, 1183ff. A. Momigliano, JRS. 48, 1958, 73. G. Dumézil, La rel. rom. archaïque 421.



*ex illo celebratus honos, laetique minores*
*servavere diem, primusque Potitius auctor*
*et domus Herculei custos Pinaria sacri*

und 281f.:

*iamque sacerdotes primusque Potitius ibant pellibus*
*in morem cincti flammasque ferebant.*

Ferner wird aus der gegen den großen Censor Appius Claudius gerichteten Geschichte,[232] wonach die *Potitii* wegen der Abgabe ihres ererbten Priesteramtes an Gemeindesklaven von der Gottheit mit sofortigem Aussterben bestraft worden sind, offenbar, daß die Sippe damals aus 12 Familien bestand – also sicherlich eine blühende und wohlbekannte *gens* der Aristokratie.

Nun hat der römische Staat nach dem Sturz der Könige meiner Überzeugung nach die Pflege der Staatskulte unter die führenden Patriziergeschlechter verteilt,[233] und ebenso wie die Pinarier, ja in noch höherem Rang als diese, müssen die *Potitii* zu jenen führenden Adelsfamilien gehört haben. Die von mir schon früher angedeutete Lösung, daß hinter dem verschriebenen Namen *Potitii* das Cognomen der *Valerii Potiti* steckt, wird zur Gewißheit, wenn man die Fasten betrachtet. Folgende Amtsträger aus dieser Familie sind (nach Broughton) für die Republik bekannt:

| | |
|---|---|
| *L. Valerius M. f., Volusi n. Potitus* | *cos.* 483 und 470. |
| *L. Valerius P. f., P. n. Poplicola Potitus* | *cos.* 449. |
| *C. Valerius L. f., Volusi n. Potitus Volusus* | *cos.* 410. |
| *L. Valerius L. f., P. n. Potitus* | *cos.* 393 und 392. |
| *C. Valerius Potitus* | *trib. mil. cons. pot.* 370. |
| *P. Valerius L. f., L. n. Potitus Poplicola* | *trib. mil. cons. pot.* fünfmal zwischen 386 und 367. |
| *C. Valerius L. f., L. n. Potitus* | *cos.* 331. |

Diese Liste demonstriert einerseits die Blüte der Sippe während der beiden ersten Jahrhunderte der Republik, andererseits aber auch, daß sie am Ende des 4. Jahrhunderts aus dem öffentlichen Leben ausgeschieden ist!

Die Ärmeltunika und das lange Rockschoß-Gewand der von v. Berchem angeführten Kultstatue zeugen auch nicht unbedingt von der Übernahme eines orientalischen Baal-Kultes, denn der alte Streitwagen-Adel trug eben diese Kleidung, und zwar ganz allgemein. Man vergleiche den trotz des langen Gewandes als Mann gekennzeichneten Lenker des früheisenzeitlichen Vogelwagens von Duplaj im Nationalmuseum zu Belgrad,[234] die Figur des Menelaos auf einem frühattischen Vasenfragment,[235] bärtige Mythenwesen in solch langem Gewand auf Luri-

232 Alle Details bei W. Ehlers, RE 22, 1183ff.

233 ERL 315. Les origines de la république romaine (13. Entretien de la Fondation Hardt 1966) 1967, 246ff. 218f. (mit der übrigen Lit.).

234 D. Petrowitsch, Starinar 3. Ser. 5, 1928–30, 27f. Vgl. J. Csalog, ArchErt. 3, ser. 4, 1943, 41ff. H. Kothe, Klio 52, 1970, 205ff.

235 «Gestalt und Geschichte», Festschr. f. K. Schefold (4. Beitr. zu «Antike Kunst») 1967, 22 Abb. 4 = CVA Berlin 1, 1938, Taf. 33.

stanbronzen[236] oder die Häuptlinge eines Barbarenvolkes auf der Trajanssäule;[237] Tacitus (*Germ.* 43) berichtet vom Priester des Heiligtums der *Alces: praesidet sacerdos muliebri ornatu,* was sich wohl auf ein solches Kleid bezieht. Der Wagenlenker von Delphi bezeugt das Fortleben dieses Kostüms in historischer Zeit. Das Ritualkleid der Kultpriester, *pellibus in morem cincti* (Verg. *Aen.* 8,282), ist ebenso wenig orientalisch wie der sabinische Name *cupenci*[238] der Herculespriester.

So sind wir sicher, daß das Ritual an sich uralt und einheimisch war. Eine andere Sache ist es, daß eine *sekundäre* Mischung mit fremden Elementen unvermeidlich war. Die ungeheure Wirkung der Sagen von den Taten und Fahrten des griechischen Kulturheros, welche die Übernahme des Namens Hercules und griechischer Züge in das Ritual zeitigte,[239] dann der etruskische Einfluß, der sich schon in der Herkunft der Kultstatue, einer etruskischen Tonplastik,[240] offenbart, zeugen davon.

[236] Z.B.: Mostra d'arte iranica, Mailand 1956, Taf. 13, no. 48; Taf. 15, no. 150; Taf. 16, no. 154 u.a.
[237] C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule, Berlin 1900, Taf. 73, Abb. 262.
[238] Serv. *Aen.* 12,538.
[239] Die Monographie J. Bayet's von 1926 bleibt grundlegend dafür.
[240] Plin. *n.h.* XXXV 12,157: *ab hoc eodem* (scil.: *a Vulca Veis ascito*) *factum Herculem (fictilem), qui hodieque materiae nomen in urbe retinet.*

# KAPITEL VI

# Zweiteilung und Doppelmonarchie

Bei fast allen indoeuropäischen Völkern kann man Spuren einer komplementären Zweiteilung der Gesellschaft und einer dadurch bedingten doppelten Besetzung der Königswürde entdecken.[1] Freilich sind diese Spuren stark verblaßt. Wo es tatsächlich noch zwei Könige gab, wie bei den Spartanern, da ist diese altertümliche Institution von später hinzugetretenen, mehr demokratischen Einrichtungen überwuchert worden; ansonsten sind wir meist auf rituelle, religiöse und mythologische Überreste angewiesen, wenn wir Rückschlüsse auf die ursprüngliche soziologische Basis jener Völker ziehen wollen – keine feste Grundlage, um allein darauf bauen zu können.

Darum wollen wir wieder versuchen, die älteste uns erreichbare Phase der auf der Zweiteilung beruhenden sozialen Struktur bei den eurasischen Reiterhirten zu erfassen. Bei ihnen sind nämlich nicht nur im theriomorphen Denken die Wurzeln dieser Gesellschaftsform faßbar, sondern die Zweiteilung des Volksganzen und die Doppelherrschaft waren in den Sippenverbänden, im ökonomischen Bereich, im Heerwesen, ja auch bei Fest und Spiel bis in die jüngste Zeit lebendig.

## 1. Doppelkönigtum bei den Reiterhirten Nordasiens[2]

Es ist kein Zufall, daß der Hunnenkönig *Attila* einen Mitherrscher hatte: seinen Bruder *Bleda.* Denn auch der Hunnenherrscher der vorhergehenden Generation, *Ruas,* regierte nicht allein: Ihm stand *Oktar* zur Seite. Ja, ich möchte auch annehmen, daß um 412 n.Chr., wo Olympiodor, der mit einer oströmischen Gesandtschaft bei den Hunnen war, *Charaton* als deren Oberherrscher nennt, *Uldin* noch am Leben war und in Wahrheit die beiden zusammen regierten. Ihre Rechtfertigung findet diese Annahme in der Tatsache, daß uns bei den verwandten Reiterkriegervölkern überall diese Doppelung entgegentritt; schon G. Róheim[3] hat deren institutionellen Charakter erkannt.

Bei den Nachbarn der asiatischen Hunnen, den *Wu-sun,* hießen die beiden Herrscher ‹der große *Kun-bi*› und ‹der kleine *Kun-bi*›. Ein Oberherrscher der nordasiatischen Türken erzählt auf einer Inschrift (8. Jh. n.Chr.) in der ersten Person:[4] Nach dem Vollzug der Weltschöpfung «setzten sich über die Menschen-

[1] Vgl. die Übersicht bei N. Wagner, Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum (Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, H. 1. und 3.).
[2] Dieses Kapitel erschien auf ungarisch in der Festschrift für Árpád Károlyi (Károlyi Árpád Emlékkönyv), Budapest 1933, 28–39. Der deutsche Text ist nur geringfügig verändert; am Ende finden sich Hinweise auf neuere Studien.
[3] G. Róheim, Ethnografia (Budapest) 29, 1918, 142ff.
[4] Übersetzung von V. Thomsen, ZDMG. 1924, 145.

kinder (als Herrscher) meine Stammväter *Bumin qagan* und *Istämi qagan*» – also *zwei*. In der Tat waren die sog. Westtürken und die sog. Osttürken ursprünglich zwei Hälften ein und derselben Organisation und wurden auch nach ihrer Trennung von Herrschern einer einzigen Dynastie regiert. Dessen ungeachtet wurde das Prinzip der Doppelmonarchie auch in den selbständig gewordenen Teilreichen beibehalten: Die Westtürken nannten ihre zwei Herrscher ‹der große Kagan› und ‹der kleine Kagan›. Anläßlich eines Thronwechsels geht aus den chinesischen Berichten hervor, daß die beiden Kagane die Ost- bzw. Westhälfte ihres Reichsgebietes unter sich hatten.

Eine weitere Reichsbildung der Türken hatte eine Doppelorganisation, deren Teile ‹Zehn-Uigur› (*on-uigur*) und ‹Neun-Uigur› (*tokuz-uigur*) hießen. Der König des ersteren Teiles hieß *il-ilterer*, der des zweiten *kul erkin*, wie wir von Abul Ghâzi wissen. – Auch das Reich der Chazaren war türkischen Volkstums; ihre Könige wurden *kündüh kagan* und *kagan böh* (oder *šad*) genannt. Diese Titel wurden auch von den Ungarn übernommen, die am Ende des 9. Jahrhunderts zwei Herrscher hatten, *Árpád* und *Kursan*. Bei diesem Volk setzte sich noch jahrhundertelang der Brauch fort, daß neben dem König ‹der jüngere König› existierte, der nicht nur das Recht auf den Thron hatte, sondern auch über ein eigenes Gebiet verfügte. Hierhin gehört auch, daß man nach Gardezi das Volk der Imäk *iki imäk*, d.h. ‹zwei Imäk›, nannte.

Betrachten wir nun die Grundlagen der Doppelorganisation. Wir bemerkten schon, daß der gesellschaftlichen auch eine geographische Zweiteilung entsprach und daß die beiden Stammeshäupter je eine Hälfte ihres Gebietes verwalteten. Dies könnte man ausführlich belegen. In allen Einzelheiten kennen wir die zweigeteilte Organisation des asiatischen Hunnenreiches aus den chinesischen Quellen. Aus denselben erfahren wir, daß auch die westlichen Nachbarn der Hunnen, die *Wu-sun*, zweigeteilt waren und Würdenträger ‹der rechten Seite› und solche ‹der linken Seite› besaßen. Die verschiedenen türkischen Staatsgebilde, welche die chinesischen Jahrbücher registrieren, zeigen alle dieses Schema. Bei den Kara-Kirghisen in Sibirien konnte dies W. Radloff noch vor 100 Jahren beobachten.

Die Doppelorganisation fehlte auch bei den Mongolen nicht; seit Dschingis-Chan, der dieses Volk in das Rampenlicht der Geschichte führte, haben wir dafür genügend Belege. Pallas hat diese alte Gliederung bei den Dürbüten im Kreis der an die Wolga verschlagenen Kalmüken noch vorgefunden. Natürlich konnte dieses soziale System nicht deshalb ein so unglaublich langes Dasein fristen, weil etwa die Volksverbände seit uralten Zeiten intakt geblieben wären; im Gegenteil – wie bereits W. Radloff beobachtet und neuerdings Gy. Németh erhärtet hat –, es ist geradezu kennzeichnend für die politischen Schöpfungen der Nomaden, daß sie sehr leicht zerfallen, aber ebenso leicht andere entstehen konnten, wobei freilich niemals eine neuartige Grundlage errichtet wurde, sondern stets eine analoge, im Sinne der religiös verwurzelten Ordnungen der Ahnen, wie es eine türkische Inschrift im Orchongebiet unzweideutig bestätigt.

Wer diese Zweiteilung durch die Brille der europäischen Agrarmentalität betrachtet, wird sie nicht verstehen können; ebensowenig die Fortführung dieser Durchgliederung bis zu den kleinsten Einheiten. Im Bereich des Hirtenkriegertums ist diese Ordnung keine stabile und endgültige Erfassung immobiler Menschengrup-



pen, sondern die Grundbedingung für die ständige Bewegungsfähigkeit der Viehzüchter. Schon die langsame, aber sorgfältig dirigierte Vorwärtsbewegung der grasenden Herde und ihrer Besitzer auf den Sommer- und Winterweiden und noch mehr die schnelle Ortsveränderung beim Wechsel zwischen diesen beiden Weidegebieten sind gleichsam ein strategisches Unternehmen, das ohne zentrale Planung und Koordinierung der Einheiten unmöglich gewesen wäre. Am einfachsten war es, die zwei Hälften eines solchen Viehzüchterstaates rechts und links von einem größeren Flusse weiden zu lassen. Die je 5 Stämme der Westtürken z.B. waren 635 n. Chr. rechts und links vom Ču-Fluß verteilt. Die Flüsse als natürliche Grenzen waren auch bei der Aufspaltung der Staatshälften behilflich: Die Staatsorganisation der Uiguren war so disponiert, daß die 10 Stämme der einen Hälfte und die 9 Stämme der anderen in je einem Flußtal kampierten.

Diese wohldurchdachte und geographisch bestimmte Weideordnung war auch die Grundlage der Heeresstruktur für die ständig kampfbereiten Hirtenkrieger, wobei die Stammeseinheiten bzw. Geschlechter der rechten Seite im Kriege am rechten Flügel und die der linken Seite am linken Flügel kämpften. Wenn man in der letzten Gelehrtengeneration die frühen Wanderungen der Indoeuropäer nicht mehr verstehen konnte, so hängt dies meines Erachtens damit zusammen, daß man sie sich nur als Ackerbauern und nicht als wandernde Hirten vorstellte.

Wir möchten nochmals betonen, daß die durchschlagende Kraft der in Frage stehenden Gesellschaftsstruktur der Hirtenkrieger darin bestand, daß sie keine improvisierte Maßregel, sondern eine im religiösen Denken jener Völker tief verankerte, von den Ahnen ererbte Institution war. Bergmann, der am Anfang des vorigen Jahrhunderts die Kalmüken am Wolgafluß aufgesucht hat, erzählt verwundert, daß der Stamm der Dürbüten eine ‹rechte› und eine ‹linke› Hälfte hat und die Geschlechter der einen oder der anderen Hälfte diese Zugehörigkeit vom Vater zum Sohn vererben; auch wenn einer aus dem Stand der Gemeinen in den der Priester avanciert, muß er in jenem Rahmen verbleiben. Bergmann konnte freilich den praktischen Sinn dieser Einrichtung nicht mehr erkennen; aber bei den Ringkämpfen des großen Sommerfestes sah er, daß die Geschlechter der rechten bzw. linken Hälfte als Zuschauer auf der rechten bzw. linken Seite des Festplatzes lagerten. Er wußte nicht, daß diese Festordnung Überbleibsel einer alten Weide-, Wander- und Kriegsordnung war.

Auch die Namen der beiden Volkshälften sind lehrreich. Oft nennt man sie einfach ‹rechts› und ‹links›, wie *ong* und *sol* bei den Kirgisen. Von einer anderen Art sind die Namen der beiden Hälften der ghusischen Organisation, *üčük* und *buzuk*. Doch nennt man diese auch *Ič-Oguz* und *Dyš-Oguz*, d.h. ‹äußere› und ‹innere› Oguz. Bei den Ost-Türken werden die beiden Teile als *tarduš* und *töliš* bezeichnet, welche – wie auch bei anderen Stämmen – desgleichen zu den Würdenbezeichnungen hinzugefügt werden. So wird der Ausdruck *tardu*-Kagan in den byzantinischen Quellen verständlich als ‹Kagan der *tarduš*-Hälfte›, und analog sind Rangbezeichnungen wie *töliš-kagan*, *tarduš-šad* usw. zu deuten. Die *tarduš*-Hälfte wird auch *sir*, ‹weiß›, genannt, und ihr Herrscher *sir-jabgu*, woraus die byzantinischen Historiker ‹Silzabul› machten. Auch die *töliš* hatten natürlich eine – antithetische – Farbenbezeichnung. So heißen z.B. die beiden Hälften der westtürkischen *türgäč* in den chinesischen Annalen ‹les tribus jaunes› und ‹les

tribus noires› (wie Ed. Chavannes übersetzt). Die älteste bekannte Doppelorganisation von Reiternomaden scheinen mir ‹die roten Tik› und ‹die weißen Tik› gewesen zu sein, die um die Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. den Chinesen so viel Sorge bereiteten. Doch möchte ich diesmal nicht mehr Beispiele anführen, besonders da manche dieser *termini technici* noch nicht geklärt sind.

Erwähnung verdienen diejenigen Ausdrücke für die Staatshälften, welche die Zahl der in ihnen enthaltenen Stämme angeben, wie die ‹Zehn-Uigur› neben den ‹Neun-Oguz›. Der große Orientalist J. Marquart wollte deren Nebeneinanderbestehen weginterpretieren, weil er das von uns dargelegte System nicht erkannt hat – aber ohne Erfolg: Die Inschrift von *Bojun Čur,* die Aussagen von Rašid-ed-din und anderen Quellen besagen klar, daß wir in den beiden Benennungen ein Namenspaar erblicken müssen. Es ändert daran nichts, daß die eine Hälfte *uigur,* die andere *oguz* genannt wird; denn einerseits nennt Rašid beide *uigur,* andererseits nannten die Türken dieses Staatsgebildes sich alle *oguz,* in der *Oguz*-Legende ebenso wie offiziell; ein Würdenträger der *türgäč* heißt z. B. ‹der weiße Siegelbewahrer des Volkes der *oguz*›.

Interessant ist dabei, daß die eine Abteilung 10, die andere 9 Einheiten zählte, was kein einmaliger Fall ist. Zur ersten Analogie, die wir anführen möchten, soll zuvor noch folgendes bemerkt werden: Seit den bahnbrechenden Forschungen von M. Rostowzew ist es stets klarer geworden, daß die Eigenart des im asiatischen Hunnenreich zusammengefaßten Hirtenkriegertums eine fundamentale Wirkung auf die chinesische Zivilisation ausgeübt hat. Dieser Einfluß äußerte sich unter anderem auch in der Übernahme bzw. Nachahmung der innerasiatischen Tierstilmotive durch die Chinesen. Daß diese stilistisch-formale Imitation nicht der leeren Form galt, sondern die Übernahme geistigen Gutes begleitete, versuchte ich anderswo nachzuweisen.[5] Diese Tatsache wird weiterhin durch das Reliefdekor einer chinesischen Gürtelschnalle illustriert, welche P. Pelliot veröffentlicht hat.[6] Die eine Hälfte der Schnalle zeigt einen zehnköpfigen, die andere einen neunköpfigen Drachen, die laut ihrer inschriftlichen Bezeichnung die Könige des Himmels und der Erde sind. In der Mythologie der Steppenwelt finden wir in der Tat Vergleichbares: In einer sagaischen Kosmogonie wird erzählt, daß Kudai, der Herr des Himmels, 10 Männer und 9 Frauen schuf.[7]

Nun zurück zu den Namenspaaren der völkischen Doppeleinheiten. Auch das Paar *utigur – kutrigur* gehört in diese Kategorie. Der byzantinische Historiker Menandros legt dar, daß sie nicht nur ihre Wohnsitze nebeneinander hatten, sondern dieselbe Sprache, dasselbe Aussehen, dieselbe Kleidung und Sitten und denselben Ursprung; sie waren nur verschiedenen Anführern unterstellt.[8] Ganz besondere Bedeutung hat dieser Fall, weil wir für die Entstehung dieser Doppelorganisation auch die mythische Erklärung kennen, die deren Daseinsberechtigung

[5] AA. 1931, 393ff.

[6] P. Pelliot, Bull. Mus. of Far Eastern Antiq. 4, 1932, 115f.

[7] Die Stammesgruppe der *tokuz-tatar* (P. Pelliot, JAsiat. 1920, 148 Anm.) scheint mir eine derartige Volkshälfte zu sein. Über die 9 Horden der *tie-le* vgl. De Mailla 6, 139; über die neun Kriegshaufen der Kalmüken Pallas, Samml. 1, 220f. Die K'iong hatten einen Zweig von 17 und einen von 9 Stämmen: De Groot 2, 196.

[8] Menand. *Exc. de leg.* p. 170 De Boor.



religiös-emotionell begründete und festigte. Der Ursprungsmythos, den Prokopios aufzeichnete, ist eine Variante der weitverbreiteten Sage von der Verfolgung eines Wundertieres, einer mächtigen Hindin mit Hirschgeweih, die, von zwei Jünglingen gejagt, diese in ihre neue Heimat lockt; sie ist auch die theriomorphe Urahnin der Nation. In dem hier in Rede stehenden Fall sind die zwei Jäger Söhne des hunnischen Urkönigs und heißen *Utigur* und *Kutrigur*.

Dies ist derselbe mythische Erzählungstypus, den wir schon bei der Erörterung der Ursprungssage des ugrischen *Paster*- bzw. *Pasker*-Volkes kennenlernten, wo ‹der beflügelte› und ‹der zu Fuß gehende› Vielfraß die Verfolger sind. Bei einem anderen zweigeteilten Stammesverband der Ugrier, den wir ebenfalls schon kennen, den *mos-chum* und *por-chum,*[9] sind es die eponymen Jäger-Urahnen, welche die Hindin erlegen; bei der Analyse dieser Tradition haben wir nachgewiesen, daß es sich um ein exogames Zweiklassensystem handelt. Diese Feststellung ist nicht nur für die Reiterhirten des Nordens gültig, sondern auch für das Indogermanentum; auf die Römer kommen wir in diesem Zusammenhang noch in aller Ausführlichkeit zurück.

Bei den Samojaden des Bezirks von Tazow sind die Volkshälften nach einer Fischart und einer Adlerart *Dimbel-gum* und *Kazel-gum* benannt.[10] Die totemistische Herkunft dieser Namen ist evident. Die zweimal zwölf Geschlechtergruppen der Oguz-Türken mit ihrem sakralen Jahresessen, bei dem eine jede Abteilung einen bestimmten Teil des Rindes essen durfte – wie Rašid-ed-din überliefert hat – bezeugen, daß das Prinzip der Zweiteilung von kleinen Stämmen auf ausgedehnte Staatsorganisationen übergehen konnte. Die organische Entwicklung zeigt auch, daß die Zweiteilung der Nomadenreiche nicht der Nachahmung der chinesischen Verwaltung entsprang, sondern in den zwei Parteien der Clans begründet war, die uns bei den Primitiven überall begegnen.

Die Spiegelung dieses vaterrechtlichen Zweiklassensystems im religiösen Denken forderte zwei männliche Ahnen für den Ursprungsmythos, der allein die Erklärung des menschlichen Daseins bot. Wir erwähnten schon, daß der türkische Kagan auf einer der Orchon-Inschriften zwei Urkönige als seine Vorfahren anführt, und auch, daß in der Legende von der Ahnenhöhle zwei Menschenpaare, die allein die Ausrottung ihres Volkes überlebt hatten, die Ahnen der Türken und der Mongolen geworden sind. Die Ursprungslegende von der wunderbaren Hindin, die wir aus ihren theriomorphen Darstellungen seit der Skythenzeit so gut kennen, weist in der Kunst stets zwei Raubtiere als Verfolger der Urahnin in Tiergestalt auf; in der hunnischen, ugrischen, kirgisischen, šor-tatarischen usw. Variante sind es stets zwei Jünglinge, welche die Hindin jagen – Zwillingsbrüder oder Schwurbrüder; auch als diese Überlieferungen nicht mehr feststehende Glaubenssätze sind, sondern nur noch Motive der epischen Dichtung und allmählich zum Märchengut werden, bleibt die Doppelung kanonisch.

Um das Wesen der Zweiteilung und der Doppelherrschaft zu verstehen, muß man das zahlenmäßige Verhältnis der beiden Volkshälften ins Auge fassen. Es gibt nämlich gleichmäßige Teilungen und solche, bei denen der eine Teil stärker ist.

[9] Vgl. o. S. 37ff. P. Pelliot, T'oung pao 27, 1930, 258.

[10] Vgl. o. S. 39f. Maksimow, a.O. 11f. (aufgrund der Aufzeichnungen von Castrén).

Der erstgenannte Organisationstypus ist z. B. im asiatischen Hunnenreich vertreten, wo zweimal zwölf Einheiten existierten. Ebenso bei den *oguz*-Türken, wo wir durch Rašid-ed-din auch die Ursprungslegende kennen, die diese Durchgliederung erklärte und heiligte.

Andererseits haben wir schon vermerkt, daß der Stammesverband der *on-uigur* und *tokuz-oguz* aus zwei ungleichen Teilen bestand, die 10 bzw. 9 Geschlechtergruppen hatten. Dieses System spiegelt sich im Mythos der Burjaten wider, wonach die *tengri's*, also die himmlischen Wesen, sich in zwei Parteien sonderten; 53 von ihnen waren die guten und 43 die bösen. Die *Kiong*, die Ahnen der Tibetaner, hatten zwei sehr verschieden starke Volksteile von 17 und 9 Gruppen. Die merkwürdige Zahl 17 kommt auch in einer Version der türkischen Ursprungstradition vor,[11] nach welcher dieses Volk von 17 Brüdern abstammte, von denen der eine, der von einer Wölfin geboren war, übernatürliche Kräfte besaß und der Ahne der Ašina-Dynastie wurde.

In jener Steppenwelt kam es öfters vor, daß die beiden Teile der Doppelorganisation sich voneinander trennten, aber dann, selbständig geworden, erneut eine Halbierung durchführten. Die zehn Stämme des westtürkischen Staatsverbandes z. B. waren ursprünglich nur die eine Hälfte einer größeren Organisation; als sie sich aber von den Osttürken abgetrennt hatten, teilten sie sich in je 5 Horden. Aus einer ähnlichen Splittergruppe scheinen mir die 9 *ottok* der Dürbüten hervorgegangen zu sein, die noch im 18. Jahrhundert in einen rechten und einen linken Flügel von 5 bzw. 4 *ottok* gegliedert waren. Freilich konnten Eroberungen, Eingliederung von Teilen zerschlagener Verbände usw. die zahlenmäßigen Verhältnisse stets verändern.

Betrachten wir nun das Verhältnis der beiden Herrscher der Volkshälften zueinander: Eine völlige Gleichstellung zweier Persönlichkeiten als Inhaber der fast absoluten Machtstellung des archaischen Herrschertums herbeizuführen, wäre kaum möglich gewesen. In der Tat war einer der beiden Herrscher dem anderen zumeist nicht nur überlegen, sondern auch übergeordnet. Man ersieht dies schon aus ihren Titeln, wie ‹der große *kagan*› und ‹der kleine *kagan*› oder ‹der große *kun-bi*› und ‹der kleine *kun-bi*› usw. Bei den asiatischen Hunnen war nur *ein* Oberherrscher da, dessen Titel (in der chinesischen Aussprache) *šan-yü* war, während die ihm untergeordneten Königswürden paarweise angeordnet waren. In anderen Fällen war der Vorrang des einen Herrschers nicht durch seine Amtsbezeichnung, sondern durch die Quantität oder Qualität des ihm unterstehenden Flügels zum Ausdruck gebracht. Beispiele für das zahlenmäßige Überwiegen einer ‹Hälfte› haben wir schon angeführt, wie auch dafür, daß die Titel der Würdenträger mit der Angabe verbunden waren, ob ihr Amt zur vornehmeren oder zur minder vornehmen Hälfte gehörte. Wenn die *tarduš*-Hälfte der Osttürken *sir*, d. h. ‹weiß›, hieß, so drückte dies ihre Vorrangstellung aus. Der unterschiedliche Rang der Volkshälften wurde auch durch mythische Symbolik erhärtet. Bei den beiden Teilen der Oguzen, so erzählt Abul Ghâzi, war das Zeichen der *buzuk* der Bogen, das der *učuk* drei Pfeile. Dies symbolisierte die Tatsache, daß bei ihren Vorfahren der Bogen als das Zeichen der königlichen Macht gegolten hatte und die

[11] Liu Mau-tsai, a.a.O. 5ff.



Pfeile als dessen Sendboten; die Pfeile folgen der Richtung, die ihnen der Bogen gegeben hat. Darum ist *buzuk* die vornehmere Abteilung, die des Königs, der die *učuk*-Hälfte untergeordnet ist.

Die gehobenere soziale Stellung der einen Hälfte und die größere Macht des einen der beiden Machthaber spiegelt sich in den Ursprungslegenden. Einer der mythischen Zwillingsgründer ist öfters als überlegen gekennzeichnet, z. B. dadurch, daß der eine Bruder göttlicher, der andere menschlicher Herkunft, oder dadurch, daß der eine ein – dem Menschen überlegenes – Raubtier, der andere ein Mensch war. Bei dem Ursprungsmythos des ‹Vielfraß-Volkes› der Hunnen und der ugrischen *Pasker* (*Paster*) ist der eine Ahne ein geflügeltes Wundertier, der andere ein normales Tier derselben Gattung. Diese Differenzierung wurde von der Ethnologie in allen Erdteilen nachgewiesen und stammt daher aus einem sehr alten Entwicklungsstadium der Menschheit.

Aber die hergebrachten Normen vermochten die Gestaltung des Doppelkönigtums der Hirten- und Jägervölker nur bis zu einem gewissen Grad zu bestimmen. Die bindende Kraft der Tradition war in diesem Kreis zwar ungemein stark, aber individuelle Qualitäten von Herrscherpersönlichkeiten, politische Konstellationen, zwischenstaatliche Kräfteverhältnisse und andere Einflüsse konnten auf die Eigenart jener Staatsgebilde noch intensiver einwirken als in fester gefügten, landwirtschaftlich bestimmten Gesellschaften.

Das Verhältnis der beiden Herrscher zueinander konnte im wesentlichen die folgenden Veränderungen erfahren: Die erste Möglichkeit, der Zerfall eines Doppelstaates und die Verselbständigung seiner Hälften zu neuen doppelten Staatsgebilden, wurde bereits behandelt. In den beiden anderen Fällen ändert sich die Position des rechtlich begünstigten Herrschers, der entweder gänzlich die Übermacht erringt oder zur völligen Machtlosigkeit verurteilt wird.

Wenn der zweite Herrscher zu mächtig wurde, konnte ihm leicht das Schicksal des Bleda zuteil werden, der von Attila umgebracht wurde, wie in der römischen Sage Remus durch Romulus. Bei den asiatischen Hunnen errang der *šan-yü* eine alleinige monarchische Stellung, und die Doppelung bezog sich nur auf die ihm untergeordneten Teilkönige. Etwas anders liegt der Fall bei den Westtürken, wo ‹der große *Kagan*› zwei ‹kleine Kagane› für die Führung der beiden Volkshälften ernannte, so daß, anstatt zwei, drei Kagane existierten.

Das Überwiegen des Herrschers im zweiten Rang über den rangälteren konnte einmal von der kräftigeren Persönlichkeit des rangniedrigeren Machthabers ausgehen, zum anderen sich durch eine allmähliche Entwicklung herausbilden. Die erste Möglichkeit soll uns hier nicht beschäftigen, aber zur zweiten ist folgendes zu bemerken:

Sowohl bei den homerischen Griechen als auch im chinesischen Herrscherbegriff und bei den heutigen Naturvölkern finden wir die primitive Auffassung, daß der Herrscher Träger von Naturkräften sei und daß man für die volle Erhaltung seiner Kräfte alles tun müsse, was die Zauberlehre an Verhaltensregeln und Riten erfinden konnte. Diese magisch-abergläubischen Schutzmaßnahmen konnten dem Oberherrscher so viele Fesseln anlegen, daß seine Entschluß- und Handelsfreiheit verlorenging und statt seiner der zweite Herrscher die Zügel der Regierung in die Hand nahm. G. Róheim illustrierte dies am Verhältnis des Mikado

zum Šogun; und wie neben dem in sich ruhenden, passiven Ahura mazda der aktive Mithras steht, oder wie neben dem geruhsamen Himmelsvater der Ugrier der Weltaufseher die Geschöpfe überwacht, so steht neben dem untätigen Sonnenkönig der Chazaren, der die Naturkräfte verkörpert, sein tatkräftiger Stellvertreter.

Trotz der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ist die einheitliche Grundlage des Doppelkönigtums der Viehzüchter-Krieger Eurasiens nicht zu bezweifeln. Ein greifbares Beispiel seiner gemeinsamen Wesenszüge bieten die Verhaltensvorschriften in Gegenwart der Herrscher, durch welche das Rangverhältnis der beiden Monarchen zueinander ebenso wie die Zweiteilung der Würden, die Frage des Vorrangs usw. im Rahmen einer Orientierung nach Himmelsgegenden und Farbenwerten zum Ausdruck gebracht worden ist; die streng eingehaltene Rangordnung bei königlichen Schmausereien, die Etikettregeln bei der Zulassung zum Herrscher sowie seiner Trunkbegrüßung und Anrede geben uns eine klare Einsicht in die Eigenart der Doppelherrschaft.

Diese auf den ersten Blick unbedeutenden Einzelheiten im Zeremoniell der Nomadenherrscher, die den Aufbau jener Staatsorganisationen so unmißverständlich widerspiegeln, sind uns genauer faßbar als man zunächst meinen könnte. Denn so oft Ostrom, Persien oder China mit den Oberhäuptern der Nomadenreiche in diplomatischen Kontakt kamen, wurde die politische Wertung dieser Vorgänge durch die Menschen des Nordens wie auch deren feindliche oder freundliche Gesinnung eben aus diesen zeremoniellen Handlungen ersichtlich. Die uns erhaltenen Gesandtschaftsberichte verzeichnen daher diese Dinge besonders genau.

448 n. Chr. begleitete der Geschichtsschreiber Priskos den byzantinischen Gesandten in das Hoflager des Hunnenkönigs Attila. Als sie dort angekommen und zu einem Gastmahl eingeladen worden waren, wurden die Gäste in zwei Gruppen aufgeteilt; die erste Gruppe wurde dadurch geehrt, daß sie rechts vom König ihren Platz erhielt; die zweite, minder vornehme, bestand aus den an seiner linken Seite plazierten Gästen. Attila nahm in der Mitte auf einem Ruhebett Platz, das nur sein ältester Sohn mit ihm teilte; die anderen saßen auf Stühlen, strikt nach Rangordnung, und entsprechend erfolgte das Servieren der Gänge und die Trunkbegrüßung durch den Herrscher.

Die rechte Seite war also bei den in Europa eingedrungenen Hunnen die vornehmere. Dies trifft auch für den höfischen Brauch der meisten anderen Türkvölker zu. Um 105 v. Chr. verzeichnen die Han-Annalen, daß die rangälteste Gattin des Herrschers der *Wu-sun,* eine chinesische Prinzessin, ‹die der rechten Seite› war. In dem noch ungespaltenen Türkenreich waren allen Anzeichen nach die Osttürken, nicht die Westtürken, die Bevorzugten. Wir erwähnten schon, daß bei den Oguzen die *buzuk,* der rechte Flügel, den Vorrang hatten. Ibn Fadlan verzeichnet, daß bei den Chazaren der zweite König an der rechten Seite des Oberkönigs saß. Auch bei den nach Westen verdrängten mongolischen Kalmüken war der Ehrenplatz an der Rechten des Fürsten, und die Helden ‹der rechten Seite› dominieren in ihrer Epik.

Um so auffälliger ist es, daß in der Hierarchie des asiatischen Hunnenvolkes die linke Seite den Vorzug gehabt hat. Der *šan-yü* saß gegen Norden gewendet, und links von ihm, also westlich, war der Platz für die Vornehmeren. Andererseits



wohnten seit mindestens 176 v. Chr. die Hunnenstämme der rechten Seite mit ihren Königen im Westen des Reichsgebietes, was mit dem vorher Gesagten im Widerspruch steht. Die Möglichkeit einer Umstellung ist nicht von der Hand zu weisen, worauf wir noch zurückkommen werden.

Jedenfalls ist für die frühere Zeit der Vorzug der linken Seite bei den asiatischen Hunnen gut bezeugt, und man findet ihn auch bei anderen Viehzüchter-Kriegern, die im Fernen Osten verblieben sind. Als z. B. 532 n. Chr. bei einem Herrscher des *toba*-Volkes die Investitur als chinesischer Herrscher nach dem Brauch des eigenen Volkes vollzogen wurde, betete er, auf einer Filzdecke emporgehoben, nach dem Westen gewendet für den Beistand des Himmels.

Marco Polo berichtet von dem Gastmahl des Kublai Khan, daß dieser am nördlichen Ende der Halle seinen Sitz hatte, hoch über den Versammelten. Seine Hauptgemahlin, der der Vorrang vor allen gebührte, saß links von ihm, die Söhne rechts, in Rangordnung. «Gott hat den Herrn unseres Körpers, das Herz, auf die linke Seite gesetzt, und so ist diese Seite vornehmer», erklärten ihm die Mongolen. Damit ging die Präzendenz des Westens einher; ihre guten Himmelsgeister wohnten im Westen; die wichtigsten von ihnen waren die neun ‹südwestlichen Fürsten›. Die Ausgangsrichtung war dabei der Norden; darum leistete man bei ihnen und bei den Khitan den Eid nach dem Norden gewendet.

J. Marquart und P. Pelliot konstatierten, daß in den uralten Rahmen der Oguz-Legende auch die Taten von Džingis hineingeschmuggelt sind; Pelliot hat dabei auch die Rolle der Nord-Orientierung bemerkt, ohne auf die hier behandelte breitere Grundlage zu stoßen, nach der diese Ausrichtung ebenfalls mongolisch ist. So verstehen wir auch, warum das Siegel des Džingis die von einer Schlange umwundene Schildkröte war, das Symboltier des Nordens in der chinesischen Bilderschrift.

Wir müssen noch fragen, warum die fernöstliche Gruppe der Reiterhirten der mongolischen Orientierung folgte, während bei den europäischen Hunnen und den altaischen Türkvölkern eine andere Grundeinstellung vorliegt. Wir sahen schon, daß die Rangbestimmung von ‹rechts› und ‹links› von einer Bewertung der Himmelsrichtungen abhängig war. Diesem Phänomen begegnen wir überall in den religiösen Riten und magischen Manipulationen der Steppenvölker: Den Kopf des Opfertiers, die Haut des dem Himmelsvater zugedachten Pferdes usw. präsentiert man in der Haupthimmelsrichtung, während man dem Teufel in der umgekehrten Richtung das Opfer anbietet.

Der Thron des Kagans der Türken war stets gegen Osten gerichtet, und der Herrscher ehrte mit einer Verbeugung die aufgehende Sonne. So erklärt es sich, daß bei diesem Volk, wie bei den europäischen Hunnen, die Orientierung nach der Sonne für die Sitzordnung, für die rituellen und zeremoniellen Handlungen usw. am Hofe maßgebend gewesen ist.

Aber ebenso sicher ist es, daß bei den asiatischen Hunnen und Mongolen nicht die Sonne, sondern der Mond die Grundlage des magisch-religiösen Orientierungssystems war. Der zunehmende Mond taucht am westlichen Himmel auf. Die chinesischen Annalen haben bei ihren nördlichen hunnischen Nachbarn beobachtet, daß diese ihre Angriffe bei Vollmond begannen und sich bei abnehmendem Mond zurückzogen. Sie teilten also den weltweit verbreiteten Aberglauben, wonach Segen,

Glück und Vermögen beim Wachsen des Mondes eintreffen und dessen Abnahme die umgekehrte Wirkung hat, weil die Verminderung der Mondfläche das Schwinden der Naturkräfte bedeutet. Diese Auffassung war auch bei den Türken lebendig, und nicht der Manichäismus brachte sie mit sich – wie J. Marquart annahm –, sondern der Volksglaube, der sich z. B. darin äußerte, daß die Kagane der Uiguren als ‹die ihre Herrscherwürde dem Mond verdankenden, glorreich starken, weisen Gebieter› betitelt wurden.

Die ethnologische Erfahrung belehrt uns darüber, daß die grundlegende Bedeutung des Mondes in archaischen Zivilisationen mit der gesellschaftlich vorrangigen Rolle der Frau zusammenhängt, während die Ausrichtung auf die Sonne gewöhnlich mit einer patriarchalen Sozialstruktur verklammert erscheint. Aber diese beiden Einstellungen bezeichnen meines Erachtens nicht Kulturkreise, sondern Kulturstufen.

Werner Schultz ist dem Prozeß nachgegangen, in dessen Verlauf die zentrale Stellung des Mondes bei den Indoeuropäern durch diejenige der Sonne abgelöst worden ist. Ed. Chavannes hat gezeigt, daß dieselbe Umstellung in China in der Han-Zeit erfolgte. Nichts anderes bedeutete die Kalenderreform des Dareios in Persien. Der Übergang vom Mondjahr zum Sonnenjahr in Rom ist allbekannt, und weitere Beispiele könnte man leicht vorbringen. Dies erklärt die Verhältnisse im asiatischen und europäischen Hunnenreich. Wie schon angedeutet, blieb im Fernen Osten die Mondorientierung viel länger in Geltung, wie auch die damit ursprünglich verklammerte matriarchale Ordnung der Gesellschaft, während westlich davon und in Europa die patriarchale Gesellschaftsstruktur die Oberhand gewann. Die archäologische Hinterlassenschaft der europäischen Hunnen im 5. Jahrhundert und die der nach dem Westen verschlagenen Awaren seit dem 6. Jahrhundert zeigen klar die grundlegende Wirkung der neuen Umgebung auf diese Völker; dazu konnte sehr wohl die Umstellung der Orientierung gehören.

Schließlich noch ein Wort über die magische und kosmische Interpretation der Orientierung nach den vier Weltgegenden und über die damit verknüpfte Farbensymbolik. Die rituelle Ehrung der vier Kardinalpunkte und der mit diesen verbundenen Elemente und Farben ist nicht nur in China feststellbar, sondern auch bei den Nordvölkern. Eine ältere Reisebeschreibung sagt von den Tataren Südrußlands, daß sie sich jeden Morgen gegen die vier Weltrichtungen hin verbeugen, um das Feuer, die Luft, das Wasser und die Ahnengeister zu ehren; dasselbe wird auch von den Mongolen berichtet. Die Sojoten flehen ebenfalls den Himmelsgott mit Verbeugungen nach den vier Kardinalrichtungen an; ja auch die arktischen Völker unterscheiden ‹gute› und ‹schlechte› Weltgegenden. Diese zeremonielle und kultische Ehrung war, wie erwähnt, mit der Zueignung bestimmter Farben an diese Weltrichtungen kombiniert, und die glückbringende bzw. schädliche Wirkung der Farben wurde durch quasi-wissenschaftliche Beobachtung und Deutelei festgelegt. Die fünf Farben der Bänder, die an den Fahnenstangen mongolischer Völkerschaften hängen, stellen die vier Farben der Weltecken und die der Weltmitte dar, wie bei den Chinesen. Die in der chinesischen Literatur erhaltene, aber von den Reitervölkern stammende Erzählung, daß man Mähren in fünf Farben unter den Berg ‹der Pferde himmlischen Ursprungs› treibt, um sie zu befruchten, weist auf denselben Vorstellungskreis hin. In einem chinesischen Bericht über einen Feldzug des Hunnenkönigs *Mo-tun* wird gemeldet, daß dieser im Westen (also in der Haupt-Weltgegend) nur mit weißen Pferden angriff, im Osten mit ‹blauen› (d. h. grauen) Pferden, im Norden mit schwarzen und im Süden mit roten – zweifellos um den Rossen die magische Potenz der Kardinalfarben zu verleihen. Gy. Németh hat dasselbe Verfahren bei den Petschenegen festgestellt, deren vier Divisionen ihre Pferde gleichfalls mit vier Farben bemalten. Die Pferdeherden in einheitlichen Farben, die in den Heldenliedern der Reiterhirten erscheinen, spiegeln, wenn auch in verblaßter Form, dieselbe Vorstellungswelt wider. Die wechselnden Farben der Zelte des Bajundur Chan in einer Sage des *Kitāb-i-Dede Qorqud,* die einheitliche Regelung der Farben der Hoftracht bei den Festen der Mongolenherrscher usw. weisen auf die nämliche Quelle zurück.



In China wird die Theorie von den besonderen Kräften der Farben als Anpassung an die kosmischen Kräfte erklärt und als philosophisch-kulturelle Errungenschaft verstanden. Ich glaube, daß diese chinesische Lehre nur eine Sublimierung und Vergeistigung der grobschlächtig-einfachen Kategorisierungen des vorwissenschaftlichen Systems ist, welches wir bei den Nomaden beobachtet haben und dessen Spuren auch bei den westlichen Indogermanen vorhanden sind. Das ist um so wahrscheinlicher, als L. Frobenius, Fr. Röck und in ihrem Gefolge andere Ethnologen derartige Systeme auch in Südasien, Afrika und Amerika nachgewiesen haben.

Desgleichen haben die oben skizzierten Etikettregeln bei den Herrschern der Nordvölker bodenständige Voraussetzungen. Wenn wir die Anordnung in einem Nomadenzelt betrachten, fällt es gleich auf, wie konsequent der Platz für die Hausgötter, für den Gast, für das Familienoberhaupt, für die Frau etc. festgelegt ist, ebenso die Zuweisung des Raumes für den Haushalt, die Vorräte, die Schlafplätze. Altes Brauchtum und religiös-abergläubische Vorschriften sicherten die Beibehaltung dieser Verteilung. Ob es sich um die Bewirtung oder Eheschließung im Zelt des einfachen Mannes oder um die Versammlungen der Geschlechter an den Jahresfesten handelte, stets kam dieselbe aristokratische Rangordnung und militärisch-strenge Disziplin zur Geltung, wie sie Priskos für das Gastmahl des Hunnenkönigs beschrieben hat. Und während in den primitiven Kulturen der Vorzeit diese Regelung des Zusammenlebens nur die Koexistenz kleiner Menschengruppen sicherte, verwendeten die Hirtenkrieger sie beim Aufbau großer Organisationen. So wurde das urzeitliche exogame Zweiklassensystem die Grundlage von Großreichen, die ganz Eurasien umfaßten.

Die vorangehende Untersuchung ist vor 37 Jahren erschienen, in einer Sprache, die der vergleichenden Kulturforschung kaum zugänglich ist; die über die behandelte Strukturform erzielten Ergebnisse sind, so viel ich sehe, noch gültig. Die Spezialforschung ist seither beträchtlich vorangeschritten. Es genügt hier, auf die Arbeiten von O. Pritsak über die Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker[12] und über den Aufbau der Verwaltung der asiatischen Hunnenreiche[13]

12 O. Pritsak, Ural-Altaische Jahrbücher 24, 1952, 49–104.

13 Ders., Oriens extremus 1, 1954, 178–201.

hinzuweisen. Außerordentlich viele Einzelfragen wurden in diesen Arbeiten geklärt, die aber eher für die weitere Differenzierung der Grundstrukturen in Nordasien als für die ursprüngliche Ausgangsphase der Entwicklung wichtig sind, welche uns hier allein angeht. Über die Orientierung nach Himmelsrichtungen und die Farbensymbolik förderte Pritsak ebenfalls viele Details zutage;[14] ein Hinweis darauf genügt für unsere Zwecke.

## 2. Doppelsiedlung und Doppelkönigtum in Rom

Wie eingangs[15] bemerkt, war die Zweiteilung der Geschlechter im Stammesstaat und die dazu gehörige Regierungsform der Doppelherrschaft bei den indoeuropäischen Stämmen verbreitet. Bei ihnen hat jedoch die Überwindung der Jäger- und Hirtenepoche mit dem Übergang zur festen Ansiedlung und Ackerbaugesellschaft meist die alte Stammesstruktur zerstört, und die neue Hochkultur des griechischen Stadtstaates setzte an die Stelle der Verwandtschaftsverbände die territoriale Gliederung als Grundlage des politischen und gesellschaftlichen Lebens.

Auch im Norden Eurasiens hat das System der sozialen und politischen Doppelgebilde eine eigene Entwicklung durchgemacht. Es hat sich als genügend tragfähig erwiesen, um für Reichsbildungen, welche den Großraum von der Mongolei im Osten bis zum Kaukasus, ja bis Südrußland im Westen umfaßten, das Rückgrat eines differenzierten Verwaltungs- und Beherrschungsapparates zu bilden. Aber da bei den Reitervölkern die Entwicklung des Städtewesens im Ansatz steckengeblieben ist, konnten neben den großräumigen auch kleine politische Gebilde fortbestehen, in ihrer archaischen Eigenart und ihren bescheidenen Proportionen verharrende soziale Doppelorganisationen, wie die der *mos-chum* und *por-chum* bei den Ugriern.[16]

Wir hoffen, in unseren bisherigen Ausführungen jene Lebensform der Reiterhirten deutlich genug nachgewiesen zu haben, um die Überreste dieser historischen Entwicklungsstufe bei den Italikern zu einem einigermaßen vollständigen Bild zusammenfügen zu können.

Die Brücke von den Steppenvölkern nach Südwesten zur indoeuropäischen Welt bildet natürlich der indoiranische Kreis. Obwohl hier das Universalkönigtum die Spuren der Doppelherrschaft weitgehend verwischt hat, sind sie doch nicht ganz verschwunden. Auf den Himmel projiziert zeigt sich das Doppelkönigtum bei den Indern in Gestalt der Himmelskönige Mitra und Varuna, denen in Persien Ahura mazda und Mithras entsprechen; auch dies weist auf das hohe Alter der Institution hin; Mithras und der Sonnengott in einem Wagen im sassanidischen

[14] Ders., Saeculum 5, 1954, 376ff. – Die Vorstellung, daß bei den asiatischen Hunnen der Vorrang der rechten Seite gehörte, führt zu Mißverständnissen; vgl. Oriens extremus 1, 1964, 185 A. 4. – Daß die weiße Farbe den guten und vornehmen Wesen, die schwarze den bösen und gewöhnlichen gehört, kann nicht geleugnet werden.

[15] S. o. S. 151.

[16] S. o. S. 39f.



Pantheon, Mithras und Sol im hellenistisch-römischen Mithraismus sind Ausläufer jener alten Dualität.[17]

Es ist ferner nicht dem Zufall zuzuschreiben, daß Teispes sein Reich zwischen Kyros und Ariaramnes teilte, wie die Inschrift des Dareios in Bisutun[18] bestätigt: «Neun sind wir (Achämeniden) *in zwei Reihen* Könige.» Auch könnte man aus dem sehr kargen literarischen Material über iranische Stämme mehr Belege für das Doppelkönigtum zitieren als nur den Fall der Kadusier[19] oder der *Palaei-Napaei*.[20] Wir können uns aber dabei nicht aufhalten.

Unsere nächsten Verbindungsglieder von der nordöstlichen Hirtenkultur zu den Italikern bilden Sparta und einige in archaischem Zustand verharrende griechische Randstaaten. Eine eingehende Darlegung des spartanischen Doppelkönigtums aus ethnosoziologischer Sicht wäre hier wohl am Platze; zur Erfassung der Angaben genügen jedoch Hinweise auf die moderne Literatur.[21]

Wie wichtig die spartanische Staatsstruktur für das Verständnis des frühen Rom ist, hat uns bereits die Betrachtung der kriegerischen Männerbunderziehung gezeigt; weitere Parallelen in der gesellschaftlichen und geistigen Struktur der beiden Völker wurden von anderen Forschern nachgewiesen.[22]

Das Andenken an das argivische Doppelkönigtum mykenischer Zeit lebte noch in der klassischen Epoche. Aischylos (Agam. 40ff.) beschreibt es mit wünschenswerter Klarheit:

Δέκατον μὲν ἔτος τόδ' ἐπεὶ Πριάμου
μέγας ἀντίδικος Μενέλαος ἄναξ
ἠδ' Ἀγαμέμνων,
διθρόνου Διόθεν καὶ δισκήπτρου
τιμῆς ὀχυρὸν ζεῦγος Ἀτρείδαιν,
στόλον Ἀργείων χιλιοναύτην
τῆσδ' ἀπὸ χώρας
ἦραν, . . .

und Sophokles erinnert gleichfalls daran (Philoct. 1023f.):

τῶν Ἀτρέως διπλῶν στρατηγῶν.

[17] Andererseits finden wir schon in der ältesten Fassung des Awesta die Auffassung, daß Ahura mazda und Ahriman Zwillingsbrüder waren. Vgl. H. Junker, Vortr. d. Bibl. Warburg 1921/2, 144. Ferner S. Wikander, La nouvelle Clio 1950, 311ff. J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, Paris 1962, 189ff. U. Bianchi, Il dualismo religioso, Rom 1958, *passim*, usw. Ein achaemenidischer Intaglio mit dem Landnahme-Mythos der Erjagung einer übernatürlichen Hindin durch zwei Brüder befindet sich in der Sammlung Eva Merz in Bern.

[18] H. F. Weissbach, Die Keilinschriften der Achaemeniden, Leipzig 1911, 11. 76f. (= Nr. II § 4).

[19] Plut. *Artax.* 24,5ff.

[20] Diod. 2,43. Plin. *n.h.* VI 17,50. – Über die Chwarezmier hat Tolstow interessante Feststellungen gemacht; vgl. das Referat von B. Spuler, Hist. 1, 1950, 609. Über die Ikonographie der zweiköpfigen Götter in Asien vgl. J. Duchesne-Guillemin, Paideuma 7, 1960, 210ff.

[21] M. P. Nilsson, Klio 12, 1912, 337ff. A. Momigliano, AeR. n. s. 13, 1932, 3ff. L. Pareti, ebd. 11ff. G. Giarizzo, PP. 15, 1950, 194. H. Rudolph, Festschr. B. Snell, München 1956, 61ff. W. Den Boer, Hist. 5, 1956, 163ff. H. T. Wade-Gery, Essays in Greek History, Oxford 1958, 37ff. G. L. Huxley, Early Sparta, London 1962, 39. A. M. Levi, RIstLomb. 1962, 513ff. F. Kiechle, Lakonien und Sparta, München/Berlin 1963, 96. 155. 197. 239 usw.

[22] Vgl. V. Pisani, Saggi di linguistica storica, Torino 1959, 220ff.

Auch in Epirus hat man diese Einrichtung registriert.[23] Die der römischen in den Grundzügen entsprechende Ursprungstradition der Thessaler über die Schicksale der Königstochter Tyro und ihrer Zwillinge[24] ist nicht die literarische Quelle der römischen Version des Mythos, wie man annahm, sondern eine echte Parallele. Die Dioskuren-Zwillinge wurden als Prototypen des spartanischen Doppelkönigtums und als Ahnen der beiden dortigen Königshäuser betrachtet.[25] Dies war aber nicht nur in Sparta der Fall,[26] und nicht nur bei den Griechen, sondern bei allen Westindogermanen.[27] Und bei den Griechen und Römern können wir auch feststellen, daß die Orientierung nach Himmelsgegenden und die diese begleitende Farben-Rangskala schon lange vor dem Einwirken fremder Einflüsse und jeglicher philosophischer Sublimierung wurzelhaft gewesen ist.[28]

a) *Die Spuren der einstigen Doppelorganisation in Mythos, Kult und Legende in Rom*

Die am Anfang des vorigen Jahrhunderts einsetzende systematische Römerforschung hat sich der Frühzeit mit besonderem Interesse zugewandt. Die archaische Gesellschaftsstruktur, deren Erkenntnis wir fördern und deren Gültigkeit für die früheste römische Staatsbildung wir zeigen wollen, lag damals noch außerhalb des Horizontes der Forschung. Aber man war noch unbelastet von dem Pseudo-Rationalismus, der seit Ende des 19. Jahrhunderts die dokumentarische Beweiskraft ritueller und kultischer Reflexe historischer Tatsachen *a limine* ablehnt und damit eine Hauptquelle für die vorliegenden Probleme unverwertet läßt. «Ein Doppelvolk bleiben allerdings die Römer auch tief in die historische Zeit hinein: dies mußte bei mancher Veranlassung symbolisch angedeutet werden. Das Gedicht von den Zwillingsbrüdern hat keinen anderen Sinn» – so B. G. Niebuhr.[29] «Ein Zwillingspaar, d. h. eine Zweiheit von Stiftern gründet die Stadt: ein symbolischer Ausdruck des Doppelelements in der römischen Bevölkerung oder auch der Doppelherrschaft im ältesten Rom»; dies ist das Urteil A. Schweglers.[30] Auch F. Bernhöft erblickte im Ursprungsmythos «eine uralte dunkle Erinnerung an eine ursprüngliche Doppelherrschaft».[31] Diese ersten Streiflichter am Horizont

23 M. P. Nilsson, Lunds Universitets Årsskrift N.F. 6, 1909, Nr. 4, 71f. Ders., Klio 12, 1912, 337f.

24 Vgl. W. Christ, SB München 1905, 118f.

25 Herodot. 5,75; 6,52.

26 S. Eitrem, Beitr. zur griechischen Religionsgeschichte 3, Kristiania 1920, 154ff. G. Dumézil, L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Coll. Latom. 31, 1958, 86.106ff. Ders., Eranos 54, 1956, 232ff. Ders., REL. 36, 1958, 112ff. A. Brelich, Gli eroi greci, Rom 1958, 274f. R. Schilling, Hommages à G. Dumézil (Coll. Latom. 45), 1960, 177ff. u. a. m.

27 Vgl. z. B. E. Krüger, TrZ. 15, 1940, 2ff. D. Tudor, Dacia N.F. 5, 1961, 317ff. N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 1ff. 225ff. Graffunder, RE 1 A, 1009. G. Binder, a.O. 75ff. u. a. m.

28 Vgl. J. Marquardt–G. Wissowa, StV. 3², 1885, 401ff. C. Thulin, Die etruskische Disziplin 1, Darmstadt 1968, 20f. G. Wissowa, R.u.K.² 525. H. Nissen, Orientatio 3, Berlin 1905–10, 266f. H. J. Rose, JRS. 13, 1923, 82ff. A. Biedl, Philol. 86, 1931, 201f. S. Weinstock, RM. 47, 1932, 95ff. C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, 15f. S. Weinstock, JRS. 36, 1946, 119ff. – eine glänzende Arbeit mit anderer Zielsetzung.

29 B. G. Niebuhr, RG 1², Berlin 1827, 303.

30 A. Schwegler, RG 1, 1853, 417 mit weiteren Literaturangaben.

31 F. Bernhöft, Staat und Recht der römischen Königszeit im Verhältnis zu verwandten Rechten, Stuttgart 1882, 79ff. Vgl. H. Leifer, Studien zum antiken Ämterwesen 1, Leipzig 1931, 54 A. 1. H. A. Krappe, REA. 41, 1939, 114ff. G. Pugliese-Carratelli, PP. 82, 1962, 15ff. und die in unseren Fußnoten angeführte übrige Literatur.



historischer Erkenntnis gingen jedoch immer mehr unter in der Besserwisserei einer zerstörungsfreudigen Kritik. W. Soltau[32] sprach von einer «staatsrechtlichen Ungeheuerlichkeit des Doppelkönigtums, welche nur eine Erfindung griechischer Poeten gewesen» sei. Ich hoffe, der Leser sieht jetzt, wie unvorsichtig und unbegründet Äußerungen dieser Art sind.

Wir haben bereits genügend Beweise dafür angeführt, daß in Rom einst ein Zweiklassensystem existierte. Dies berechtigt uns meines Erachtens dazu, auch schwache Spuren der Doppelherrschaft als Zeugnisse zu verwerten, besonders da sie schon durch ihre Häufung eine gewisse Beweiskraft erlangen.

Die älteste Erwähnung der Latiner in der griechischen Literatur, in der Theogonie des Hesiod,[33] kennt zwei gemeinsam regierende Urkönige, *Silvius* und *Latinus*. Da nun die Doppelmonarchie meistens eine territoriale Teilung mit sich brachte und der eine der genannten mythischen Ahnen zu Alba Longa, der andere zu Lavinium in Beziehung gesetzt wurde, könnte das spätere politische Übergewicht letzterer Stadt sehr alte Wurzeln haben. In der Etruskerzeit, als Aeneas als Ahne der Latiner neben König Latinus trat,[34] wurde die Zweiteilung des Stammes aus der Koppelung der *Aborigines* mit den Trojanern erklärt. Der Vertragsschwur der beiden Könige wurde auf Geldprägungen Roms am Vorabend des Hannibalischen Krieges dargestellt,[35] genau der Idee entsprechend, die Aeneas bei Vergil[36] formuliert:

*non ego nec Teucris Italos parere iubebo*
*nec mihi regna peto, paribus se legibus ambae*
*invictae gentes aeterna in foedera mittant.*

An einer anderen Stelle (7,255ff.) heißt es, daß Aeneas und Latinus *paribus auspiciis*, also mit gleichen Machtbefugnissen herrschen sollten.

Von der Doppelherrschaft der Latinerkönige[37] weiß die mythische römische Ursprungstradition zu berichten; da diese nur ein Abklatsch des entsprechenden Mythos der Stammesfürsten war,[38] an den die Geschichte von Numitor und Amulius anknüpft, scheint mir dieses doppelte Königtum auf einer echten Überlieferung zu beruhen. Bei Romulus und Remus betont noch die Annalistik die Samtherrschaft,[39] und noch viel auffälliger ist es, daß Romulus nach der Beseitigung

32 W. Soltau, Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung, Leipzig 1909, 32.

33 Daß hier der König Ἄγριος nur *Silvius* sein kann, habe ich ERL 239 A. 1 erhärtet.

34 Vgl. ERL 250ff.

35 Vgl. meine Studie in RM. 78, 1971, 1ff., bes. 16ff. u. Taf. 1,7; 7,2.3.5; 9,6.7; 12,2.6.7.9.11; 15,2.3.6.7.10.11; 18,8; 19,7.8; 22,3.4; 45,1–4; 48,9; 51,1.2.

36 Verg. *Aen.* 12,189ff. Vgl. ebd. 7,255ff.: *et veteris Fauni volvit sub pectore sortem* (sc. Latinus), / *hunc illum fatis externa ab sede profectum / portendi generum paribusque in regna vocari / auspiciis.* Vgl. auch Cato, *Orig.* fr. 5 Peter. Serv. *Aen.* 1,6. Cassius Hemina fr. 7 Peter.

37 Die Legende spricht von Alba; da dieses aber keine Stadt war und in der Epoche der selbständigen Stadtstaaten eine Dorfsiedlung blieb, hat der Ruhm des albanischen Königtums nur als Stammeskönigtum einen Sinn.

38 Vgl. ERL 277f. und 239 A. 1. – Die Republik verstand die institutionelle Grundlage nicht mehr, wie *Vir. ill.* 1 zeigt: *Proca ... Amulium et Numitorem filios habuit, quibus regnum annuis vicibus habendum reliquit.* Ähnlich Cass. Hemina fr. 11 Peter.

39 Cass. Hemina fr. 11 Peter: *Haec ita esse hoc modo adfirmat Cassius Hemina in secundo historiarum: Pastorum vulgus sine contentione consentiendo praefecerunt aequaliter imperio Remum et Romulum, ita ut de regno pararent inter se.* Vgl. Diodor. 8 fr. 4.

des Bruders die Herrschaft wiederum teilen muß, diesmal sogar mit einem Fremden, Titus Tatius. Darauf kommen wir noch ausführlicher zu sprechen.

A. Rosenberg[40] hat beobachtet, daß zwar bei den Etruskern ein einziger Oberbeamter an die Stelle des Monarchen getreten ist, im oskisch-latinischen Bereich die Republik jedoch eine Doppelmagistratur hervorbrachte. Wenn der latinische Diktator während der etruskischen Besetzung Latiums als eine Art Sakralkönig für die Stammeskulte geschaffen worden ist, wie wir vermuten, so wurde er wohl irgendwann nach der Dezemviralzeit, als auch in Rom die Doppelmagistratur ins Leben trat, durch zwei Prätoren abgelöst.[41] Schon Mommsen dachte daran, daß die römische Doppelmagistratur sich in der Ursprungssage widerspiegele; wir sehen jetzt, daß es hier eine uralte Vorgeschichte gibt.[42] Wenn man ferner die Zweiheit der lavinischen Penaten-Dioskuren nicht vergißt,[43] die von den römischen Penaten unzertrennlich sind, und sich an die Bedeutung des Dioskurenkultes in Tusculum sowie die Verehrung der *divi fratres* in Praeneste[44] erinnert, wird das Prinzip der Zweiteilung im latinischen Milieu gleich verständlicher. Dazu kommen Einzelheiten im Sakralbereich, welche die bewußte und ursprüngliche Koordination der beiden Teile des Staatsvolkes verraten. Die Aufzählung folgender Punkte erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit:

1) Janus, das Sinnbild des zweiköpfigen Staates.
2) Mars und Quirinus als göttliche Anführer der zwei Heeresabteilungen und Patrone ihrer Siedlungen.
3) Lorbeer und Myrte, jeweils einer Hälfte zugewiesen.
4) Die Doppelung der *auguracula*.
5) Die Indigesfeste der beiden Volksteile.
6) Die Zwillingsfeste der *Lupercalia* und *Quirinalia*.
7) Dius Fidius und Fides.
8) Das *Capitolium vetus*.
9) Die doppelten Kultdienerschaften als Repräsentanten der beiden Hälften (*Salii, Luperci*).
10) Ähnliche Zwillingsgruppen, mit schrumpfender Bindung an die Doppelorganisation (*Potiti* und *Pinarii*).
11) Die Jungmannschaften, die um Kopf und Schwanz des *equus October* kämpfen.

1) Janus war der Hauptgott der Römer, höher im Rang als Juppiter. Sein Priester, der *rex sacrorum*, rangierte vor den drei ansonsten höchsten Priesterämtern, den *flamines* der Staatsreligion.[45] Der Opferkönig opferte ihm in der *regia*, wie früher der echte König in seiner Burg. Aber die Funktion, die Janus

[40] A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker, Berlin 1913, 76.

[41] ERL 5. 42f. 53. 101. 119. 243; 37. 43. 45. 111. 119. Entretien 13 de la Fondation Hardt, Vandoeuvres 1966 (Vandoeuvres-Genève 1967) 240f.

[42] Th. Mommsen, Ges. Schr. 4, 1ff. A. Bernardi, Athen. n. s. 30, 1952, 3ff. M. Gelzer, RE 12, 944ff.

[43] ERL 268 und u. S. 184 über die *Lares praestites*.

[44] G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 68. 252f.

[45] G. Wissowa bei J. Marquardt, StV. 3², 1885, 25.



einst im Leben des Staates innehatte, ging verloren – er thronte sozusagen im luftleeren Raum. Dies hat in Altertum und Neuzeit phantastischen Spekulationen über seine Eigenart Nahrung gegeben,[46] aber ich glaube, daß wir seine ursprüngliche Rolle richtig erfassen, wenn wir, wie Niebuhr,[47] den doppelköpfigen Gott als Symbol des doppelten Staates betrachten; die Alten selbst dachten schon daran.[48] Wesentlich ist dabei, daß der Juppiter, der beim Vertragsschluß nach Janus und vor Mars und Quirinus angerufen wurde, nicht der *Optimus Maximus* der kapitolinischen Trias gewesen ist.[49] Wie Juppiter, so war auch Janus ein alter Hauptgott der Italiker: Das Wort *(Di)anus* gehört mit *Diana* zusammen.[50] Da *zwei* oberste Götter für ein Staatswesen überflüssig und nicht denkbar sind und da andererseits die Vorsteher der Staatshälften Mars und Quirinus waren, muß der doppelte Vorsitz des Janus und des Juppiter zwei verschiedenen historischen Schichten angehören. Daß dabei Janus der Vorsteher der Doppelstadt gewesen ist, zeigt die topographische Verankerung seines Kultes an der Wassergrenze zwischen den beiden Volkshälften am Forumsbach, was L. A. Holland so schön aufgezeigt hat. Die Bögen zu seinen Ehren, ebenfalls *ianus* genannt, standen an den Übergangsstellen dieses Gewässers und verbanden – sie waren Toröffnungen – die beiden Stadtteile. Diese Verknüpfung des Janus mit der Trennungs- und Verbindungslinie zwischen den Hälften bekundet unmißverständlich seine ursprüngliche Rolle in Rom.

2) Die Hauptbeschützer des Römerstaates nach Janus waren bekanntlich Juppiter, Mars, Quirinus. G. Dumézil hat in seinen von uns ständig herangezogenen Untersuchungen in diesen drei Gottheiten die himmlischen Aufseher einer dreigeteilten Gesellschaft gesehen. Er war sicher auf dem richtigen Wege, wenn er hinter religiösen Ausdrucksformen den Niederschlag sozialer Strukturen gesucht und oft auch gefunden hat. Seinen Verdiensten auf diesem Feld tut es keinen Abbruch, wenn wir ihm im Falle Juppiter-Mars-Quirinus[51] nicht folgen können.

[46] Die zahllosen verschiedenen Ansichten findet man in folgenden Studien: G. Wissowa, R.u.K.², 23ff. A. B. Cook, Zeus II 1, Cambridge 1914–40, 326ff. F. Altheim–H. Mattingly, A History of Roman Religion, New York 1938, 135.194. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 120. P. Grimal, Lettres d'humanité 4, 1946, 15. H. Wagenvoort, Roman Dynamism, Oxford 1947, 160f. A. Boethius, Acta Univ. Goteborg 1950, 25ff. A. Audin, BBudé 1951, 52ff. A. Piganiol, CHistMond. 1, 1953, 347. R. Pettazzoni, St. Etr. 24, 1955/56, 79ff. L. A. MacKay, Janus (Univ. of California Publ. in class. Phil. 15) 1956, 157ff. A. Ernout, Philologica 2 (Etudes et Commentaires 26) Paris 1957, 173ff. E. Cavaignac, REL. 35 1957, 85ff. R. Schilling, MélArchHist. 72, 1960, 89ff. L. A. Holland, Janus and the Bridge (Pap. and Mon. Am. Ac. Rome 21) 1961. Dazu: G. Dumézil, REL. 39, 1961, 242. J. Heurgon, REL. 40, 1962, 385ff. R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy, Oxford 1965, 93f.

[47] B. G. Niebuhr, RG 1², 1827, 303.

[48] Serv. *Aen.* 1,294: *Alii dicunt Tatium et Romulum facto foedere hoc templum aedificasse, unde et Ianus ipse duas facies habet, quasi ut ostendat duorum regum coitionem.* Ebd. 12,198: IANUM QUOQUE *rite invocat, quia ipse faciendis foederibus praeest: namque postquam Romulus et Titus Tatius in foedera convenerunt, Iano simulacrum duplicis frontis effectum est, quasi ad imaginem duorum populorum.*

[49] Polyb. III 25,6.

[50] A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 120. – Die Rolle des Janus als Gottes der Uranfänge ist sekundär; vgl. L. A. Holland, Janus and the Bridge, Rome 1961, 99.

[51] Die Angaben sind bei A. Schwegler, RG 1, 1853, 543 A. 2 und 3 vereinigt.

Denn es wird im folgenden deutlich werden, daß Mars zur Palatinstadt und Quirinus – ursprünglich – zur Quirinalstadt gehört hat, während Juppiter über beide waltete.[52]

Auch bei den beiden Kultdienergruppen der zwei Kriegsgötter ist diese Tatsache faßbar.[53] Die eine gehört zur Palatinstadt, die andere zur Quirinalstadt, aber beide stehen in der Obhut Juppiters: *salios, qui sunt in tutela Iovis, Martis, Quirini,* schreibt Servius (*Aen.* 6,668). Ähnlich scheint es mit den Göttern der *fratres Atiedii* von Iguvium zu stehen: Juppiter ist das gemeinsame Oberhaupt der zwei Gruppen, *Mars* und *Vofion(us?)* sind die Patrone jeweils einer Abteilung.[53a]

Auf den Gott der Quirinalgemeinde, Quirinus,[54] müssen wir hier näher eingehen: Die Erforschung der römischen Religion sieht sich vor einem Problem, das freilich nicht nur ihr eigen ist, nämlich der Vielfältigkeit der Göttergestalten, die unter dem Deckmantel eines einzigen Namens verborgen sind. Der Begriffsinhalt des Namens eines Gottes wird uns zumeist nur gemäß der spätrepublikanischen oder frühkaiserzeitlichen Auffassung erläutert. Diese späte Entwicklungsphase wurde von der Forschung als Grundlage der Interpretation akzeptiert und in großzügigen, aber mechanischen Lehrsystemen kanonisiert.

Schon im Falle des Janus haben wir hervorgehoben, daß die Loslösung der Gottheit von ihrer sozialen und politischen Grundlage zur Veränderung ihres Charakters geführt hat; ebenso war es mit Quirinus. Die genaue Bedeutung seines Namens ist nicht geklärt. Die Annahme, daß *Quirinus* so viel wie *co-virinus,* Gott

[52] So auch W. Burkert, Hist. 11, 1962, 359 A. 25; vgl. 361 A. 28.

[53] Anders auch L. Gerschel, RHRel. 138, 1950, 145ff. Vgl. G. Dumézil, in: Sacral Kingship (Suppl. 4 to Numen) 1959, 409ff. Ders., La religion romaine archaïque, Paris 1966, 152. 171. 275f.

[53a] Details z. B. bei G. Dumézil, RevPhil. 28, 1954, 225ff. U. Coli, Il diritto pubblico degli Umbri, Milano 1958, 6. 65f. V. Pisani, Rev. Et. Indo-Europ. 1, 1938, 230ff. E. Benveniste, RHRel. 129, 1945, 8. G. Dumézil, in: Hommages à W. Déonna (Coll. Latom. 28) 1957, 133.

[54] Die Literatur zum komplizierten Problem *Quirites–Quirinus–Quirinalis* findet man in folgenden Werken: B. G. Niebuhr, RG. $1^{2}$, 1827, 304ff. A. Schwegler, a.O. Th. Mommsen, RG $1^{8}$, Berlin 1881, 51ff. J. Binder, Die Plebs, Leipzig 1909, 139. L. Deubner, ARW. 8, 1905 Beih. 75f. G. Wissowa, R.u.K.$^{2}$, 1912, 155. Ders., Gesammelte Abh., München 1914, 144ff. L. Deubner, RM. 10, 1921–22, 14ff. P. Kretschmer, Glotta 10, 1920, 147ff. E. Kornemann, RG $1^{3}$, Stuttgart 1954, 51. Ed. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1938, 18. 61f. 153 A. 1. C. Koch, Zschr. f. Rel. u. Geistesg. 5, 1953, 1ff. G. Dumézil, Latom. 1954, 129ff. Ders., REL. 31, 1953 (1954), 35f. 175ff. Ders., REL. 33, 1955, 105ff. Ders., La religion romaine archaïque, Paris 1966, 161ff. P. Hommel, Studien zu den röm. Figurengiebeln der Kaiserzeit (Diss. Heidelberg) Berlin 1954, 10ff. U. v. Lübtow, Das römische Volk, Frankfurt a. M. 1955, 33. E. Gjerstad, ER 3, 1960, 160. L. A. Holland, Janus and the Bridge, Rom 1961, 109ff. J. H. Waszink, Gnomon 34, 1962, 448. S. Weinstock, JRS. 51, 1961, 212 (gegen K. Latte, Röm. Religionsgesch. 132 A. 2). W. Burkert, Hist. 11, 1962, 359 A. 25. R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy, Oxford 1965, 84. J. Poucet, Recherches sur la légende sabine des origines de Rome, Louvain 1967, 23ff. 43ff. J. Gagé, RH 243, 1970, 8 will die *Quirites* neben und in Gegensatz zum *populus* stellen, was für mich ebenso wenig akzeptabel ist wie die symbolische Ausdeutung annalistischer Anekdoten in bezug auf Quirinus durch Gagé, Mél. Piganiol, Paris 1966, 1591ff. Diese prinzipielle Differenz zu den Ansichten eines Gelehrten, dessen frühere Forschungen mir so viel Belehrung und Bestätigung brachten, ist für mich schmerzlich. G. Radke, RE 24, 1294ff. C. Koch, RE 24, 1306ff. u. a. m.



der *co-viriae* (= *curiae*), bedeute, ist geistreich, aber nicht überzeugend: Die 30 Kurien standen unter der Obhut von Juno, und Quirinus war nicht ihr Schutzherr. Vielleicht ist eine andere Lösung dieses Rätsels plausibler:

Die Alten erklärten seinen Namen aus dem sabinischen Wort *curis* (Speer),[55] und der Kult der *hastae Martis* in der *regia* ist gut bezeugt; die häufige Gleichsetzung von Mars mit Quirinus weist darauf hin, daß auch Quirinus ein Kriegsgott war. Vielleicht gab es *zwei hastae* des Mars – eine für ihn selbst, die andere für Quirinus. Da jedoch die Wortbildung mit *-nus* das Wort als einen abgeleiteten Begriff charakterisiert, müssen wir von *quiris* ausgehen. *Quiris,* ‹Speer›, kann sehr wohl die Bezeichnung der Wehrbürger gewesen sein, wobei ‹ein Speer› so viel wie ‹ein Krieger› bedeutete. Bei den Samniten finden wir dies in dem Wort *Safineis. Populus Romanus Quiritium*[56] würde demnach ursprünglich ‹das römische Aufgebot der Speermänner› bezeichnet haben, und Quirinus war ihr Himmelspatron. Der Hügel, auf dem sein Kult vollzogen wurde, hat dann von ihm den Namen *Quirin-alis* erhalten. Der Bezug auf die Wehrmannschaft könnte dann das Adjektiv *Quirinus* auch bei Janus, Juppiter, Mars und Hercules[57] erklären.

Daß ein Kriegsgott die einem Lanzenstoß oder Speerwurf innewohnende Kraft verkörpere, gehört zur Vorstellungswelt primitiven Menschentums. Nicht jünger aber ist die theriomorphe Gestalt des Gottes, die er in einem anderen sozialen und politischen Rahmen innehatte. Die Verbindung Wolf-Mars bedarf keiner weiteren Klärung; daß Quirinus mit dem Eber kombiniert war, habe ich aus den Tierbildern der vormarianischen Feldzeichen des römischen Heeres erschlossen.[58] Wir verdanken dem älteren Plinius[59] die Aufzählung jener alten Tierstandarten in ihrer abschließenden Rangfolge.[60] Es waren: der Adler, der zu Juppiter gehörte; der Wolf, das Tier des Mars; der ‹Minotaurus›, sicher der menschenköpfige Stier der

[55] Für die Details vgl. meine Studie *Hasta – Summa imperii* (AJA. 63, 1959), bes. 18ff. – M. Valerius Messalla bei Macrob. *Sat.* I 9,14 und 16: *Quirinum quasi bellorum potentem ab hasta quam Sabini curin vocant* sc. *invocamus Ianum*). DH II 48,4: κύρεις γὰρ οἱ Σαβῖνοι τὰς αἰχμὰς καλοῦσιν (nach Varro). – Über den Ritus des *quiritare* um den heiligen Baum am Palatin, der aus dem Speer des Romulus herausgewachsen sein soll, vgl. J. Bayet, MélArchHist. 52, 1935, 29ff. und J. Gagé, Études off. à J. Macqueron, Aix-en-Provence, o. J. 331ff.

[56] Der alte Spruch des *praeco in funeribus indictivis 'ollus quiris leto datus'* (Fest. p. 304, 1 L. Ed. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern 61f.) zeigt, daß die *Quirites* nicht die Hälfte, sondern die Gesamtheit der Wehrmänner waren.

[57] S. Weinstock, JRS. 51, 1961, 212.

[58] Germania 30, 1952, 188 A. 11. Zur Problematik dieser Standarten vgl. Th. Mommsen, Ges. Schr. 6, 136f. A. v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Trier 1895, 119. A. Rosenberg, RE 1 A, 1094. G. Nenci, RivFil. n. s. 33, 1955, 391ff.

[59] Plin. *n.h.* X 4,16: *Romanis eam* (sc. *aquilam*) *legionibus Gaius Marius in secundo consulatu suo proprie dicavit. erat et antea prima cum quattuor aliis: lupi, minotauri, equi aprique singulos ordines anteibant. paucis ante annis sola in aciem portari coepta erat, reliqua in castris relinquebantur, Marius in totum ea abdicavit.*

[60] Daß der Adler stets das rangerste Feldzeichen gewesen ist, bezeugt die Plinius-Stelle; das Wildschwein sank auf den letzten Platz, nicht nur in Plinius' Aufzählung, sondern auch in der wirklichen Rangordnung. Vgl. Paul. Fest. p. 266, 16 L. (= Paul. Fest. p. 267, 6 L.): *Porci effigies inter militaria signa quintum locum optinebat.* Diese Reihenfolge kann nicht die ursprüngliche sein.

Italiker, in Rom *Liber pater* genannt;[61] das Pferd, das sowohl *Neptunus equester* wie Volcanus zugewiesen werden kann; der Eber, der nur Quirinus sein kann.[62]

So können wir eine sehr frühe Stufe des exogamen Zweiklassensystems in Rom erfassen, wo die eine Hälfte den Wolf, die andere den Eber als theriomorphe Hypostase des mythischen Ahnen verehrte. Die Überwindung des latinischen Doppelstaates durch den etruskischen Stadtstaat mit monarchischer Spitze hat dann einen zweiten Kriegsgott mit einem zweiten Ursprungsmythos ebenso überflüssig gemacht wie den Remus als zweiten Urkönig neben Romulus; die Rolle des Zweiten wurde bald unverständlich und weginterpretiert.

3) Anderswo[63] habe ich ausgeführt, wie die Koordinierung der Mars-Hälfte mit der Quirinus-Hälfte des Römervolkes in der Verwendung zweier heiliger Baumsorten in den beiden Siedlungsbereichen zum Ausdruck kam. Vor den Heiligtümern der offiziellen Kulte der Palatinstadt des Mars hat man nämlich zwei Lorbeerbäume aufgestellt, während vor dem Tempel des Quirinus zwei Myrtenbäume[64] eingepflanzt wurden. Damit muß auch zusammenhängen, daß der Triumphator mit Lorbeerzweigen bekränzt seinen feierlichen Umzug hielt, während der siegreiche Feldherr bei der *ovatio* einen Myrtenkranz[65] trug.

[61] Die Minotaurus-Standarte ist noch bei Paul. Fest. p. 135,21ff. L. und Veget. 3,6 erwähnt. Daß der Stiergott der Fruchtbarkeit in Rom als *Liber* verehrt worden ist, bezeugt Paul. Fest. p. 33, 9 L.: *Cornua Liberi patris simulacro adiciuntur.* Unlängst hat man in Rom ein archaisches Terrakottarelief mit dem Bilde eines stierköpfigen menschlichen Wesens gefunden; vgl. S. 81. Daß *Liber* in der Frühzeit nicht der Weingott war, hat schon J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie, Paris 1919, 381f. betont.

[62] Der Kopf des Gottes im Eberrachen auf den Quadranten Taf. 9,1.3–4 kann kaum einem anderen als Quirinus gehören, da auf einem anderen Typus derselben Reihe die römische Wölfin mit den Zwillingen dargestellt und so die strikte Beziehung auf das stadtrömische Pantheon gesichert ist. Die Datierung in die letzten Jahre vor dem 2. punischen Kriege und die ersten Jahre des Krieges ist durch Ch. Hersh, NumChron. 1953, 41ff. erarbeitet worden. Vgl. auch die Terrakottastatuette eines Gottes im Eberrachen in Perugia (A. Stenico, Athen n.s. 25, 1947, 55ff., hier Taf. 9,2. Vgl. die kaiserzeitliche Bronzestatuette in Baltimore bei D. K. Hill, Catalogue of the Classical Bronze Sculpture in the Walters Art Gallery, Baltimore 1949, Nr. 94). S. auch J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926, 42. 63. 292ff. – Über weitere griechische Spuren: *Schol. Lycophr.* 1066. Hygin. *Fab.* 69 (Tydeus). J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens, Berlin 1892, 9 A. 1 (Diomedes). J. Babelon, Bull. Soc. Fr. de Num. 1949 Nr. 8, 2 (Silbermünze des 6. Jhs. v. Chr. aus Palinuro mit Eber). Kreophylos bei Athen. 8,62 (p. 361 C) über einen Eber, dessen Verfolgung zu einer Tempelgründung bei Ephesos führt. – In der vedischen und iranischen Religion spielt bekanntlich der Ebergott eine große Rolle. Rudra, Verethragna (G. Dumézil, Mél. Grégoire 1, 1949, 223ff. H. Oldenberg, Die Religion des Veda$^2$, Stuttgart-Berlin 1917, 168f.), Indra (A. Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1878–1883, 159ff.) gehören hierhin; Kyros wird als mächtiger Eber besungen (Deinon bei Athen. 14,33 (p. 633)). Vgl. auch K. Erdmann, BJb. 147, 1942, 345ff. – Bei den Germanen spielt der Eber als heiliges Tier und Totem eine Rolle (M. Ninck, Wodan und der germanische Schicksalsglaube 1935, 46f. K. Meuli, Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens 5, 1932–33, 1847. O. Höfler, Brauchtum und Sinnbild (Festschr. E. Fehrle) 1940, 124. Ders., Festschr. f. H. Sedlmayr, München 1962, 138ff. N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 231. J. Werner, ActaArch. 20, 1949, 248ff.); ebenso bei den Kelten (F. Pfister, Serta Kazaroviana, 1, 1950, 249ff.) und in Nordasien (Kirghisen: Potanin, Očerki 2, 161f. 164f.; Tungusen: J. J. Mikkola, Journ. Soc. Finno-Ougr. 30, 1933, 12) usw.

[63] Verf., Die zwei Lorbeerbäume des Augustus (Antiquitas R. 3, Bd. 14) Bonn 1973.

[64] Vgl. Gell. V 6,20–23. Paul. Fest. p. 195,7 L. Suet. *Rell.* p. 283,5 R. Plut. *Marcell.* 22,2 und 6.



4) Bei der überragenden Bedeutung von *auspicium* und *augurium* für die Legalisierung aller Regierungsbeschlüsse in Rom, sei es unter den Königen, sei es während der Republik, kann es nicht dem Zufall zugeschrieben werden, daß neben dem – man könnte sagen ‹königlichen› – *auguraculum* auf der Burg je ein weiteres auf dem Palatin und auf dem Quirinal lag.[66] Mir scheint diese Verteilung in eine Zeit zurückzureichen, in welcher die beiden Hälften der Wehrbürgerschaft noch ein Sonderleben führten.

5) C. Koch hat festgestellt,[67] daß sich im alten Festkalender zwei aufeinander abgestimmte *Sol*-Feste befanden: der Festtag des *Sol Indiges in colle Quirinali* am 9. August und das *Agonium Indigetis* am Palatin, gefeiert am 11. Dezember. *Indiges*-Γενάρχης, der aus Lavinium übernommene Urvater der Latiner, hatte also in beiden Siedlungshälften seine Feier.[68]

6) Das hohe Alter der Luperkalien ist schon daraus ersichtlich, daß allein die alte Siedlung der engeren Palatinstadt durch den Umlauf magisch geschützt werden sollte,[69] also das *pomerium Palatinum*,[70] und nicht die Grenze der erweiterten Palatinstadt, d.h. die Septimontium-Hälfte der Vierregionen-Stadt. Folglich muß das Fest schon vor dem 6. Jh. v. Chr. begangen worden sein.

Um so mehr muß es auffallen, daß daran nicht nur die Romulusgruppe, sondern auch die Remusgruppe teilnahm, obwohl noch im frühen 5. Jh. v. Chr., als die Rekrutierung der beiden Gruppen den Quinctiliern und den Fabiern zugewiesen wurde,[71] die ersteren die Romulus-Gruppe am Palatin, die letzteren die Remus-Gruppe am Quirinal vertraten. Die Bindung des Festes an die Palatinhälfte zeigt meines Erachtens, daß ursprünglich eine parallele Begehung für die Quirinalhälfte dagewesen sein muß. Und da auf das Marsfest der Palatinstadt am 15. Februar

[65] Die Belegstellen hat H. Peter, HRRel. $1^2$, p. 135 (zu Calp. Piso fr. 31) zusammengestellt.

[66] H. Jordan, Topographie der Stadt Rom 2, Berlin 1871, 512. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 514 A. 13, und andere.

[67] C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt, 1933, 74. Verf., ERL 253.

[68] A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 307 dachte, daß auch die späteren *Agonalia* am Quirinal gefeiert wurden, da am selben Tage am Palatin das *Septimontium* seine Gemeindefeier hatte. Wir schließen uns dem Vorschlag von C. Koch an; vgl. u. S. 175 über das *Septimontium*.

[69] Varr. *L. L.* 6,39. DH I 80,1. Val. Max. II 2,9.

[70] Vgl. A. Schwegler, RG 1, 1853, 442f. 448ff. J. Binder, Die Plebs, 1909, 33ff. v. Blumenthal, RE 21, 1872f. V. Basanoff, Pomerium Palatinum, Rom 1939. A. M. Colini, BullCom. 67, 1939, 208f. P. Barocelli, BullCom. 70, 1942, 131f. G. Lugli, RendLinc. 1951, 364ff. G. Wissowa, R.u.K$^2$, 439. H. Müller-Karpe, Zur Stadtwerdung Roms, Heidelberg 1962, 30ff. u.a.

[71] Verf. in: Les origines de la république romaine (Entretiens de la Fondation Hardt 13, 1966) 1967, 247f. – Über das *cognomen Kaeso* der beiden Adelssippen und ihre Verteilung auf die beiden Stadthälften: Th. Mommsen, RF 1, 1864, 17. Ders., RG $1^8$, 1881, 51. W. Drumann–P. Groebe, Gesch. Roms in ihrem Übergange 3, Leipzig 1906, 600 A. 6. Fr. Münzer, RE 6, 1740. J. Binder, Die Plebs 1909, 114f. Fr. Münzer, Adelsfamilien und Adelsparteien, Stuttgart 1920, 114ff. Ed. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, 191, usw.

das alte Quirinusfest am 17. Februar folgte,[72] scheint mir in der Kombination beider Feiern eine deutliche Spur des entsprechenden Ritus für die Remusgruppe faßbar zu sein. Die Verquickung des Quirinus mit Romulus in der Folgezeit konnte leicht zur Zusammenziehung der *germani Luperci,* der *divisa pastoralis turba* auf dem Gebiet der später das Übergewicht erringenden Palatin-Stadthälfte führen.

7) Mit dem Absterben der Gleichberechtigung der Quirinalhälfte muß es zusammenhängen, daß, während im 5. Jh. v.Chr. die zwischenstaatlichen Verträge im Tempel des *Semo Sancus Dius Fidius* aufbewahrt worden waren,[73] später anstelle des alten *Fidius* am Quirinal die jüngere *Fides*[74] am Kapitol, der gemeinsamen Burg der Doppelstadt, diese Rolle übernahm; dort wurden nun, wie A. Degrassi nachwies, die Inschriften und Votivdenkmäler der fremden Völker und Herrscher aufgestellt.

8) Eine zweite, ähnliche Verlegung von der Quirinalsiedlung auf den Burghügel ist in den letzten Jahrzehnten des 6. Jhs. v.Chr. vorgenommen worden. Vor dem Bau des Tempels der kapitolinischen Trias unter dem letzten Tarquinier befand sich ein kleines Heiligtum derselben Götter am Quirinal: *clivus proximus a Flora susus versus Capitolium Vetus, quod ibi sacellum Iovis Iunonis Minervae, et id antiquius quam aedis quae in Capitolio facta* steht bei Varro *L. L.* 5,158.[75]

9) Unmißverständlich hat sich die komplementäre Zweiteilung in den beiden Gruppen der Priesterschaft der zweimal zwölf Salier erhalten. Die eine, die der *Salii Palatini,* hatte am Palatinhügel ihren Sitz, während die zweite, die der *Salii Agonales* oder *Collini,* ihr Heiligtum am Quirinal hatte.[76] Seit Anfang des 5. Jahrhunderts, als nach dem Nachweis von Frank Brown die *regia* an der *sacra via* erbaut wurde, hat man die heiligen Lanzen und Schilde des Mars und Quirinus[77] dort gehütet. Da auch Tibur und Tusculum sowie Alba Longa und Lavinium Salier hatten,[78] kann man mit Recht vermuten, daß diese Körperschaft in jenen

[72] Zu den *Quirinalia* vgl. Varr. *L. L.* 6,13. Plut. *Quaest. Rom.* 89. Ovid. *Fast.* 2,475ff. ist durch die nachträgliche Gleichsetzung Romulus–Quirinus entstellt. Vgl. auch G. Wissowa, R.u.K.[2] 155.

[73] Vgl. Verf., ERL 379.

[74] G. Wissowa, R.u.K.[2], München 1912, 133. Wichtig dazu A. Degrassi, BullCom. 75, 1951–52 (1954), 38f. Vgl. noch u. S. 178. Th. Mommsen, Ges. Schr. 3, 308.

[75] Weiteres bei A. Schwegler, RG 1, 697 A. 2 und 5. J. G. Scott, MemAmAc. 7, 1929, 104 A. 5, und sonst.

[76] DH II 70,1 schreibt über die Institutionen Numas: Σαλίοις, οὓς αὐτὸς ὁ Νόμας ἀπέδειξεν ἐκ τῶν πατρικίων δώδεκα τοὺς εὐπρεπεστάτους ἐπιλεξάμενος νέους, ὧν ἐν Παλατίῳ κεῖται τὰ ἱερὰ καὶ αὐτοὶ καλοῦνται Παλατῖνοι. οἱ μὲν γὰρ Ἀγωναλεῖς, ὑπὸ δέ τινων Κολλῖνοι καλούμενοι Σάλιοι, ὧν τὸ ἱεροφυλάκιόν ἐστιν ἐπὶ τοῦ Κυρινίου λόφου, μετὰ Νόμαν ἀπεδείχθησαν ὑπὸ βασιλέως Ὁστιλίου κατ' εὐχήν, ἣν ἐν τῷ πρὸς Σαβίνους εὔξατο πολέμῳ. Vgl. ebd. III 32,4. – Serv. *Aen.* 8,285 hat irrtümlich *Collini et Quirinales* statt *Palatini et Collini.* Vgl. Liv. I 27,7. Macrob. III 12,5ff. Mehr bei W. Helbig, Mém. Inst. Nat. de France 37/2, 1906, 213. G. Wissowa, R.u.K.[2] 555. 577. L. Gerschel, RHRel. 138, 1950, 145ff. C. Koch, Zschr. f. Rel. u. Geistesg. 5, 1953, 3ff. Geiger, RE 1 A, 1874. Verf., Schefold-Festschr., Basel 1967, 37ff.

[77] Liv. V 52,7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque, Quirine pater?*

[78] Serv. *Aen.* 8,285. Macrob. *Sat.* III 12,7–8. M. Gelzer, RE 12, 946.



Latinerstädten, in denen auch der Dioskurenkult alt und einheimisch war, gleichfalls zweigeteilt auftrat. Die angebliche Entstehung der beiden Saliergruppen zu verschiedenen Zeitpunkten, die von den spätrepublikanischen Antiquaren angenommen wird, ist eine Verlegenheitserklärung aus einer Epoche, in der nach der endgültigen Verschmelzung der beiden Staatshälften der Sinn dieser Doppelinstitutionen schon vergessen war. Zu den Luperkern s. Punkt 6.

10) Bei den Brüderschaften der Luperker und Salier ist ihre Verteilung auf Palatinhälfte und Quirinalhälfte gesichert. Im Falle des Herkuleskultes am Forum Boarium, der im 5. Jh. v.Chr. den Patriziersippen der *Pinarii* und der *Valerii Potiti* (oder *Putiti*)[79] anvertraut wurde, tritt an die Stelle einer gesellschaftlich-politischen Bindung an die Gemeindehälften eine rein kultische. Aber wir haben gesehen,[80] daß die Kultlegende an sich echt und alt ist und daß sie zu demselben sakralen Erzähltypus gehört wie die der Luperkalien. Ferner hat uns der Ritus um die *semicruda exta* gezeigt, daß dieser Mythos ursprünglich die Daseinsberechtigung einer exogamen Zweiklassenorganisation begründen sollte. Als Zeugnis für eine solche Organisation in der römischen Vorzeit ist also die doppelte Kultdienerschaft der *ara maxima* auch in jener reduzierten Form gültig.

11) Auf territorialer Gliederung, in diesem Falle freilich auf den Vertretern zweier Stadtquartiere, beruht der Wettkampf zweier Männergruppen um Kopf und Schwanz des *equus October.* Dieser Wettstreit entspricht gänzlich dem jährlichen Kampf zweier spartanischer Jungmannschaften um den Besitz der Eurotas-Insel Platanistas,[81] bzw. um den Opferkäse am Altar des Limnaion.[82] In Rom wie in Sparta bezeugen diese brutal harten, sakral begründeten Prüfungen der Kampfbereitschaft und kriegerischen Leistungsfähigkeit dieselbe alte Männerbundstruktur und gesellschaftliche Ordnung.

## b) *Die topographischen Spuren der Doppelorganisation in Rom*

Die überwiegende Mehrheit der Forscher glaubt, daß Rom aus dem allmählichen Zusammenwachsen autonomer Dörfer entstanden ist – etwa wie in unserer Zeit die Großstädte ihre Nachbardörfer nacheinander verschlingen.[83] Freilich finden sich auch Ansätze zu einer andersartigen Beurteilung. J. Beloch, obwohl auch er sich den Werdegang der Stadt als ein allmähliches Ausbreiten und Ausgreifen auf benachbarte Siedlungen vorstellt, gibt folgendes zu bedenken: «Die Annahme, daß auf dem Quirinal einst eine von Rom unabhängige Stadt bestanden hätte,

[79] Fr. Münzer, *De gente Valeria,* Diss. Berlin 1891, 34 A. 5, gefolgt von A. Degrassi, Inscr. It. XIII 1, 1947, 155 (zum J. 449), nimmt an, daß die ältere Form des Beinamens *Putitus* war.

[80] S. o. S. 141ff.

[81] Vgl. H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille 1939, 514. A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains 22ff.

[82] Jeanmaire 516f. und oben S. 123.

[83] Es erübrigt sich, erschöpfend zu zitieren; als Beispiele seien erwähnt: P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 429f. 478. 561ff. J. Vogt, Röm. Gesch. I: Die römische Republik[2], Freiburg 1951, 25. R. Bloch, Tite Live et les premiers siècles de Rome, Paris 1965, 41, im Anschluß an E. Gjerstad, Early Rome 1–3, *passim;* u. a. m.

ist handgreiflich absurd. Eine Stadt muß doch ein Gebiet haben, also schon darum in einiger Entfernung von den Nachbarstädten liegen. Und wo findet sich denn in ganz Altitalien oder Althellas ein Beispiel von zwei Städten, die nur durch einen Zwischenraum von einigen hundert Metern getrennt gewesen wären?»[84] Hinzu kommt, daß, wer die *arx* beherrschte, auch alle Täler um den Palatin und den Quirinal kontrollierte. Dabei war der Hügelrücken, der den *collis Quirinalis* mit dem *mons Tarpeius* verband, vor der Anlage des Trajansforums bedeutend höher[85] und der Zusammenhang der beiden evident, obwohl der eine zu den *montes*, der andere zu den *colles* gehörte, was – wie wir gleich sehen werden – der technischen Unterscheidung der beiden Stadthälften diente. Ferner muß der kapitolinische Hügel gleichzeitig mit den umherliegenden Siedlungen besiedelt worden sein,[86] denn in einer Zeit, wo man stets mit feindlichen Angriffen rechnen mußte, war dies unerläßlich. Die Legende hat das *asylum Romuli* und die zwei *lucus* der beiden Brüderschaften der Zwillingsgründer nicht zufällig auf den Burghügel verlegt. Ebenso falsch ist die Annahme, daß das Forumtal in den ersten Jahrhunderten ein unbewohntes Sumpfland gewesen sei. Wir folgen der Feststellung von H. Riemann,[87] wonach diese Niederung schon im 9. Jh. v. Chr. mit Wohnhütten besät war. Eine Isolierung des Areals des Palatinbezirkes von dem des Quirinalbezirkes war also niemals vorhanden.

Um so interessanter ist die Feststellung von L. A. Holland,[88] daß der Forumbach, also der Wassergraben der späteren *cloaca maxima*, die Grenze zwischen den beiden Siedlungshälften gebildet hat. Und daß diese korrelate Einheiten gewesen sind, hat schon Mommsen erkannt.[89] Dazu kommt noch folgende Beobachtung: Nach der Überlieferung[90] war der *mundus* am Comitium gemäß dem etruskischen Gründungsritual Mittelpunkt des umzupflügenden Pomeriums. Wenn es sich dabei um die Palatinstadt gehandelt hätte, hätte diese Öffnung sicher nicht unten im Sumpftal, außerhalb des *pomerium Palatinum*, gelegen. Aber in bezug auf *beide* Stadthälften liegt die Stelle tatsächlich zentral.[91]

84 J. Beloch, RG 1, Berlin 1926, 204f.

85 H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, Berlin 1902, 492 u. a.

86 So mit guten Argumenten L. A. Holland, TAPA. 80, 1949, 313f.

87 H. Riemann, GGA. 214, 1960, 21ff.

88 L. A. Holland, Janus and the Bridge 29ff. 51ff. Vgl. auch G. Lugli, Roma antica, Rom 1946, 62. G. Carettoni, JRS. 50, 1960, 192ff. A. Piganiol, JSav. 1960, 25. P. Romanelli, StRom. 13, 1965, 165ff. u. a.

89 Th. Mommsen, RG $1^8$, 51. Ders., Ges. Schriften 5, 77 A. 1. Vgl. noch F. Reiche, Klio 21, 1927, 74ff. F. Schachermeyr, RE 4A, 2355. W. Helbig, Hermes 40, 1905, 108f. G. Wissowa, R.u.K.$^2$, 30f. L. Deubner, RM. 36–37, 1921–22, 14ff. J. G. Scott, MemAmAc. 7, 1929, 56f. A. v. Gerkan, RhM. N.F. 100, 1957, 85ff. Ernst Meyer, R. Staat u. Staatsged.$^3$ 18 und 46 A. 24. L. A. Holland, a.O. und dies., Janus and the Bridge, Rome 1961, 58f. G. Dumézil, REL. 40, 1962 (1963), 108ff.

90 Plut. *Rom.* 11,1–2.

91 Dabei sind zweierlei Umstände zu beachten. Der *mundus* gehört, wie oben erwähnt, zur etruskischen sakralen Feldmesserkunst. *Pomerium ... est ... locus, quem in condendis urbibus quondam Etrusci qua murum ducturi erant certis circa terminis inaugurato consecrabant*, schreibt Liv. I 44,4. Nun waren die *certi termini* der Palatinstadt noch dem Tacitus bekannt, *Ann.* 12,24: *sed initium condendi* (sc. *pomerii*), *et quod pomerium Romulus posuerit, noscere haud absurdum*



Eine Spur der Doppelorganisation bietet im 6. Jh. v. Chr. die Nomenklatur der Hügel des Stadtgeländes. Die Bodenerhebungen der damals systematisch gegliederten Vierregionenstadt[92] heißen im Palatinbereich *montes*, im Quirinalbereich *colles*.[93] Aber die uns erhaltene älteste Festordnung zeigt schon eine Bedeutungsminderung der Quirinalhälfte, wie wir es eben bereits für die Luperkalien, für das ‹alte› Kapitol und für den Kult des Dius Fidius bemerkt haben.

Die ‹sieben Hügel› nämlich, unter denen die Kaiserzeit das ganze Stadtgebiet verstand, waren für die Republik nichts weiter als die – im Rahmen der Vierregionenstadt – erweiterte Palatingemeinde.[94] Diese bestand bekanntlich aus den *montes Palatium, Fagutal, Subura, Cermalus, Velia, Oppius, Caelius*,[95] während der *mons Capitolinus* nicht mitgezählt wurde, weil er als Sitz des Königs *extra pomerium* verblieb. Das Jahresfest dieser Stadthälfte am 11. Dezember, das *Septimontium*, wurde nicht vom ganzen Volk begangen, sondern nur von den Bürgern der ‹Romulus›-Hälfte, *feriae non populi, sed montanorum modo* (Varr. *L. L.* 6,24).[96] Aber die entsprechende Jahresfeier für die Quirinalgemeinde fehlt im Kalender. Denn die *Paganalia* im Januar, die Feier der *pagi*, sind allgemeiner, ebenso die *Compitalia*. Wissowa[97] hat sicher Recht damit, daß die *Paganalia* einen mehr ländlichen Charakter hatten als das Fest der *montes*; aber wie die Bewohner der Kreuzwege auch in der Stadt am Kompitalfest beteiligt waren, so nahmen auch die Vorstädte, die im 5. Jahrhundert am Aventin und am Ianiculum entstanden, und desgleichen die neuen Wohnbezirke außerhalb des Esquilin und des Caelius, welche allesamt *pagi* hießen, an den *Paganalia* teil.

### c) *Die Überlieferung vom römisch-sabinischen Doppelstaat*

Der italienischen Forschung ist schon längst aufgefallen, daß in der Frühzeit am Quirinal das Leichenbegräbnis und am Palatin die Totenverbrennung überwog; auch versuchte man, die Skelettgräber am Quirinal mit den Sabinern der

*reor. igitur a foro boario, ... sulcus designandi oppidi coeptus, ut magnam Herculis aram amplecteretur; inde certis spatiis interiecti lapides per ima montis Palatini ad aram Consi, mox curias veteres, tum ad sacellum Larum, inde forum Romanum; forumque et Capitolium non a Romulo, sed a Tito Tatio additum urbi credidere.* Das heißt, daß die sakrale Umhegung der Palatinhälfte durch die Etruskerzeit hindurch bestand und ihre Grenzsteine noch erhalten blieben; für die Quirinalhälfte müssen wir dasselbe postulieren. – Andererseits ist der magische Schutz eines Bezirkes durch Umlaufen oder Umreiten uralt; daher kann der Umlauf der *Luperci* sehr wohl schon vor der sakralen Grenzziehung um das Stadtgebiet durch die Etruskerkönige stattgefunden haben.

92 W. Helbig, Hermes 40, 1905, 108f. G. Wissowa, R.u.K.$^2$ 30f. Ed. Meyer, Kl. Schr. 1, 1910, 353ff. usw.

93 Th. Mommsen, RG $1^8$, 52f. J. Beloch, RG 203f. u. a. m.

94 Th. Mommsen, RG $1^8$, 48f.

95 Vgl. Antistius Labeo bei Fest. p. 476 L.

96 Th. Mommsen, RG $1^8$, 108 A. 2. Ders., CIL $I^2$ p. 336. H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, Berlin 1902, 499. Graffunder, RE 1A, 1018. E. Gjerstad, OpRom. 3, 1960, 80f. M. Pallottino, ArchCl. 12, 1960, 30f. L. A. Holland, TAPA. 80, 1949, 313f. Dies., Janus and the Bridge, Rom 1961, 22. R. Werner, Der Beginn der röm. Republik, München 1964, 389 usw.

97 G. Wissowa bei J. Marquardt, StV. $3^2$, 1885, 199 A. 8. Ders., R.u.K.$^2$ 399. 439. Vgl. A. v. Gerkan, RhM. N.F. 104, 1961, 140f. u. a.

Sage und die Brandbestattung am Palatin mit den latinischen Altrömern in Verbindung zu bringen.[98]

Als die Latiner um die Wende vom zweiten zum ersten vorchristlichen Jahrtausend in ihren italischen Wohnsitzen ankamen, verbrannten sie ihre Toten. In Alba Longa blieb die Verbrennung lange vorherrschend.[99] Auch in Rom weisen die frühesten Nekropolen (9. Jh.) diesen Bestattungsritus auf; die Skelettgräber sind jünger. Im 8. Jahrhundert scheinen neue Siedler zugewandert zu sein.[100] Dieser Sachverhalt könnte auf zwei verschiedene völkische Elemente in den beiden Staatshälften hinweisen. Es fragt sich freilich, ob nicht nur eine lediglich rituelle Differenzierung vorlag: P. Reinecke hat z. B. in einer gotischen Nekropole bei Kiew (3. Jh. n. Chr.) beide Bestattungstypen nebeneinander festgestellt.[101] Da hilft uns die literarische Überlieferung[102] weiter.

Jüngst hat der gut beschlagene Verfasser einer gediegenen Dissertation[103] mit rein auf innere Gründe gestützter Kritik zu zeigen versucht, daß die Sabinerlegende in Rom eine spätere literarische Erfindung sei. In Wirklichkeit hat sie sehr tiefe Wurzeln. Wir werden gleich sehen, daß sie die mythische Rechtfertigung des exogamen zweigeteilten Gesellschaftssystems ist, das wir oben erörtert haben. Also kann sie nur in einer Zeit entstanden sein, in der jenes System noch politisch-soziale Wirklichkeit war; darauf kommen wir noch zurück. Ferner zeigt eine einfache Aufzählung bekannter Tatsachen aus dieser Überlieferung, wie fest und organisch im Bewußtsein der Römer die Sabiner mit ihrer Vorzeit verklammert waren. Bereits Fabius Pictor in der Zeit des Hannibalischen Krieges polemisierte gegen die Tatsache ihrer alten Ansässigkeit in Rom, während zur gleichen Zeit die Mitglieder einer anderen Sippe des ältesten Adels an ihrer Herkunft aus dem Sabinerland festhielten.[104]

[98] Wir geben nur sehr wenige wichtige Literaturangaben, die den Zugang zu den Resultaten der neueren Forschung erleichtern sollen: Th. Mommsen, Ges. Schr. 4, 22f. A. Rosenberg, RE 1 A, 1093. A. Grenier, JSav. 1908, 580ff. 632ff. J. Carcopino, Virgile etc. 163ff. A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 2ff. 33ff. 87ff. J. G. Scott, MemAmAc. 7, 1929, 21ff. 39ff. J. Heurgon, Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, Paris 1942, 34ff. F. Altheim, Epochen der römischen Geschichte, Frankfurt 1934, 57ff. C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1937, 108 A. 1. F. Bömer, Rom und Troia, Baden-Baden 1951, 66ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 112f. 146ff. E. Gjerstad, ER 4, 258ff. B. Andreae, AA. 1957, 128ff. H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome, Paris 1958, 99ff. 103ff. H. Riemann, GGA. 214, 1960, 21ff. 32. M. Pallottino, ArchCl. 12, 1960, 10ff. S. M. Puglisi, La civiltà Appenninica. Origine delle communità pastorali in Italia, Florenz 1959. Dazu A. Piganiol, JSav. 1960, 23. H. Müller-Karpe, Von der Stadtwerdung Roms, Heidelberg 1962, 11 A. 1. 23f. 44ff. E. Gjerstad, Legends and Facts of Early Rome, Lund 1962, 41ff.

[99] P. Gierow, The Iron Age Culture of Latium II, Lund 1964, 452.

[100] H. Riemann, a.O. 32. – Die geringen Variationen der frühen Gefäßformen, die E. Gjerstad, OpRom. 3, 1960, 79ff. zwischen Palatin und Quirinal aufweist, könnten auch an ethnische Verschiedenheit denken lassen.

[101] P. Reinecke, JbZMusMainz 3, 1956, 23ff. Vgl. auch G. Dumézil, REL. 33, 1953, 105ff.

[102] A. Schwegler, RG 1, 242ff. 478ff. hat die Angaben zusammengestellt.

[103] J. Poucet, Recherches sur la légende sabine des origines de Rome (Univ. de Louvain, Rec. de travaux d'hist. et de philol. 4e sér. 37) 1967.

[104] Verf., ERL 151f. 159ff.



Als die Sage die Zahl der altrömischen Könige fixierte, war für Titus Tatius kein Platz mehr, obwohl er als Mitgründer Roms und Mitherrscher neben Romulus bezeichnet wird; aber die Zahl der voretruskischen Könige wurde auf Latiner und Sabiner aufgeteilt: Romulus und Tullus Hostilius stehen die Sabiner Numa Pompilius und Ancus Marcius gegenüber. In der dreigeteilten Organisation der Gentiltribus wurden gemäß dieser Tradition die dreißig Unterabteilungen nach den Sabinerinnen benannt. Die Hälfte des Siedlungsgebietes der Stadt samt der Burg wurde den Sabinern eingeräumt; der Lanzengott dieser Volkshälfte, Quirinus, wurde als sabinische Gottheit geehrt, der Name der Speermänner-*Quirites* von dem Namen der Sabinerstadt Cures hergeleitet.

Angesichts der Doppelstruktur des frühen Rom ist es evident, daß Titus Tatius als Herrscher der Quirinalhälfte den Remus als zweiten Gründerkönig verdrängte bzw. dessen Rolle neben Romulus erhielt.[105] Der Sinn des Zusammenstoßes zwischen Latiner-Römern und Sabiner-Römern unter Romulus und Titus Tatius sowie der darauf folgenden Verschwägerung bzw. Billigung des Frauenraubes und Zusammensiedlung in einem Doppelstaat wird sofort klar, wenn wir an die Wettkämpfe im exogamen Zweiklassensystem denken. Wir führten schon genügend Beispiele dafür an und sahen, daß sie die verschiedensten Formen annehmen konnten – vom spielerisch-sportlichen Agon bis zum blutigen Kampf.[106]

Die geographische Teilung von Palatin-Römern und Quirinal-Sabinern ist ebenso gut bezeugt[107] wie die Doppelherrschaft. Auch die Figur des Titus Tatius kommt aus altem mythischem Gut.[108] Der Name *Tities* der zuerst genannten der drei gentilizischen Tribus scheint mir mit seinem Namen verknüpft zu sein;[109] ebenfalls Bezeichnungen wie *curia Titia, atrium Titium*. Bei der Mangelhaftigkeit unserer Quellen kann man wenig Genaues über *Titii aves*,[110] *titiare* oder die *sodales*

[105] Trefflich A. Schwegler, RG 1, 522.

[106] Vgl. O. Höfler, Kultische Geheimbünde 154ff. A. Brelich, Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Bonn 1961, passim. O. Crusius, Roschers Lex. 1, 1835ff. (Mythos und Kult der Harpalyke, der ‹reißenden Wölfin›); vgl. G. Binder, a.O. 42f.

[107] Vgl. Ennius bei Varr. *L. L.* 5,55. Liv. I 13,4–5: *inde ad foedus faciendum duces prodeunt, nec pacem modo, sed civitatem unam ex duabus faciunt, regnum consociant, imperium omne conferunt Romam. ita geminata urbe, ut Sabinis tamen aliquid daretur, Quirites a Curibus appellati.* DH II 46,2. Ebd. 50,1–2: (Romulus und Tatius) διελόμενοι τὰς οἰκήσεις χωρὶς ἀλλήλων δίαιταν ἐν τοῖς ἰδίοις ἑκάτεροι χωρίοις ἐποιοῦντο, Ῥώμυλος μὲν τὸ Παλάτιον κατέχων καὶ τό Καίλιον ὄρος˙ ... Τάτιος δὲ τὸν Καπιτωλῖνον, ὅνπερ ἐξ ἀρχῆς κατέσχε, καὶ τὸν Κυρίνιον ὄχθον. Strab. V 3,2 (p. 230C): μετίων δὲ τὴν ὕβριν Τίτος Τάτιος δι' ὅπλων ὁ βασιλεὺς τῶν Κυριτῶν ἐπὶ κοινωνίᾳ τῆς ἀρχῆς καὶ πολιτείας συνέβη πρὸς τὸν Ῥωμύλον. Vgl. Strab. V 3,7 (p. 234C) – Cic. *De re p.* II 7,13: *et regnum suum cum illorum rege sociavit* (*Romulus*). Verg. *Aen.* 8,637ff. Ovid. *Met.* 14,805f.: *Occiderat Tatius, populisque aequata duobus, / Romule iura dabas.* Plut. *Numa* 2,7f. 17,2. Fest. p. 59,14 L.: *Dici mos erat Romanis in omnibus sacrificiis precibusque: populo Romano Quiritibusque, quod est Curensibus, quae civitas Sabinorum potentissima fuit* usw. – Die Verdoppelung der Zahl der 100 romulischen Senatoren durch Hinzuziehung von ebensovielen vornehmen Sabinern bzw. Erweiterung durch 50 Sabiner ist natürlich nur Pseudostatistik des Fabius Pictor und seiner Nachfolger (vgl. G. De Sanctis, StdR. 1,342. Verf., ERL 145ff.); aber sie spannen dabei nur eine echte Überlieferung weiter aus.

[108] Gegen J. Poucet, a.O. 384ff.

[109] Vgl. Th. Mommsen, RG 1[8], 42f.

[110] Vgl. S. Weinstock, RE *s. v.*

*Titii* ermitteln. Aber wenn der römische Staatskalender noch jährliche Totenopfer für Titus Tatius vorgeschrieben hat,[111] so ist eine Kultgenossenschaft zur Pflege seines Andenkens gut denkbar. Derartige Einrichtungen für mythische Urväter und Urkönige sind bei allen eurasischen Viehzüchtervölkern feststellbar. Auch war es nicht selten, daß eine Zweiklassen-Organisation zwei Volksteile verschiedener Herkunft vereinigte.[112]

Zum uralten Bestand dieses Gesellschaftssystems gehörte der Frauenraub.[113] Der vorgetäuschte Raub bei Heiratsschluß, *rapi simulatur virgo,*[114] war in Rom eine alte Institution.[115] So ist die Legende vom Raub der Sabinerinnen[116] nichts anderes als die mythische Begründung des exogamen Zweiklassensystems. Es ist kein Zufall, daß die Annalisten dieses Ereignis auf den 21. August datierten: Das Fest des *Consus* alias *Neptunus equester,* mit einem Pferderennen verbunden, war einem Gott der Fruchtbarkeit geweiht. Das Herumtollen der als Pferde maskierten Männer am Frühjahrsfest der Altaier und der von Dumézil behandelten Gandharvas scheint in einen entsprechenden Zusammenhang zu gehören, ebenso Poseidon Hippios.[117]

Daß der der *Fides* am Kapitol entsprechende Vertragsgott *Semo Sancus Dius Fidius* am Quirinal tatsächlich sabinisch gewesen ist, dürfen wir dem Sabiner Cato ruhig glauben.[118]

Für die Entstehung der römischen Sabinerlegende haben wir eine Reihe von Anhaltspunkten:

[111] DH II 52,5. Plut. *Rom.* 24,1–2.

[112] Vgl. zuletzt N. Wagner, Zschr. f. dt. Philol. 79, 1960, 236f.

[113] Zuletzt: ebd. 226f.

[114] Fest. p. 364 und 365 L.

[115] Plut. *Lyc.* 15,4. Ders., *Rom.* 15,1f. Ders., *Quaest. Rom.* 31. G. Wissowa, in Roschers Lex. I 2,2264f. Th. Mommsen, RF 1, 1864, 9f. (über *gentis enuptio*).

[116] Fab. Pictor, FGrHist 809 F 5–6. Weitere Angaben bei A. Schwegler, RG 1, 1853, 460f. Vgl. J. J. Bachofen, Mutterrecht, Basel 1861, 154. S. Ferri, St. class. e or. 7, 1958, 189ff. ebd. 9, 1960, 174ff. G. Binder, a.O. 93ff. P. Lambrechts, AntCl. 15, 1946, 61ff. J. Poucet, a.O. 155ff.

[117] In der Begründung des Festes der *Nonae Caprotinae* durch die Geschichte der Tutula-Philotis scheint mir ein zweites, demselben mythischen Schema angehörendes Motiv vorzuliegen, wobei zu beachten ist, daß die *Nonae Caprotinae* ein gemeinlatinisches Fest waren (nach Varro, *L. L.* 6,18). – Wohl als Gegenstück zum *raptus Sabinarum* durch die andere Volkshälfte könnte die Geschichte gelten, die bei Livius II 18,2 zum Konsulat des Post. Cominius und T. Larcius vermerkt ist: *eo anno Romae, cum per ludos ab Sabinorum iuventute per lasciviam scorta raperentur, concursu hominum rixa ac prope proelium fuit, parvaque ex re ad rebellionem spectare res videbatur.* Auch in der Gründungsgeschichte von Praeneste durch Caeculus, der *collecticiis pastoribus urbem P. fundaverit* (*Schol. Veron. ad Aen.* 7,681) steht bei Servius (*ad l. l.*): *cum ludorum die vicinos populos invitasset, coepit eos hortari, ut secum habitarent.*

[118] Cato b. DH II 49,2: τὸ μὲν ὄνομα τῷ Σαβίνων ἔθνει τεθῆναί φησιν ἐπὶ Σάβου τοῦ Σάγκου δαίμονος ἐπιχωρίου. Vgl. noch DH IV 58,4. Fest. p. 48,19 L. DH. IX 60,8. Ovid. *Fast.* 6,213ff. CIL $1^2$, p. 319. Th. Mommsen, RG $1^8$, 53 A. zieht zu *Sancus* die *porta Sanqualis* heran; vgl. auch die *aves sanquales* der Auguraldisziplin. Ed. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, 210f. 215f. 222. C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, 50f. G. Colonna, StEtr. 34, 1966, 165ff. faßt diese Gottheit als etruskisch auf. Vgl. noch G. Nenci, Hist. 7, 1958, 274f. R. Schilling, La religion romaine de Vénus, Paris 1954, 58f. Für die Identität des *Semo Sancus* und für das Nebeneinander von *Fidius* und *Fides* ist wichtig Liv. VIII 20,7–8: Die Güter eines auswärtigen *infidus* werden dem Gott der *fides*, Semo Sancus, geweiht.



1) Die Koexistenz mit den Sabinern in Rom kann nur in einer Epoche entstanden sein, in der die Funktion des Remus als Anführers der zweiten Hälfte des Römervolkes bereits verdunkelt war und seine mythische Persönlichkeit so überflüssig zu sein schien, daß die Legendenbildung ihn durch den Brudermord des Romulus zu beseitigen trachtete. Andererseits war zu dem Zeitpunkt, wo die römisch-sabinische Symbiose ihre mythische Spiegelung erhielt, die Idee des Doppelstaates noch stark genug, um durch eine neue Ursprungslegende gerechtfertigt werden zu müssen.

2) Die Siebenzahl der Könige entstand, als die Doppelherrschaft außer Gebrauch gekommen war; Remus war daher davon ausgeschlossen. Auch Titus Tatius als Mitgründer konnte die feste Zahl nicht durchbrechen. Man zählte ihn nicht mit, und aus den sabinischen Mitherrschern der Römerkönige machte man eine alternierende Herrschaft der beiden ethnischen Gruppen.

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts haben die Römer sogar die Ebenbürtigkeit ihrer latinischen Brüder, mit denen sie im 5. Jahrhundert für die gemeinsame Existenz kämpften, mißachtet und sie 338 nur als minderberechtigte Partner in die Allianz aufgenommen. Die Sabiner wären nur als drittrangig behandelt worden, wenn die Legende so spät entstanden wäre. Zwar hat man die 240 v. Chr. unterworfenen Sabiner in die *tribus* des Quirinus aufgenommen, aber rechtlich unter den *socii Latini* eingestuft. Auch ist der Gedanke, daß der Raub von Frauen fremder Abstammung nicht zu deren Versklavung führte, sondern die Grundlage der Entstehung der Nation bildete, nicht vereinbar mit der römischen Auffassung der historischen Epoche, nach der die Gefangennahme den Verlust der Persönlichkeit der Betroffenen bedeutete.

3) Die Regia-Grabung von Frank Brown hat den Beweis erbracht, daß das Forum Romanum um 500 v. Chr. als Zentrum der gesamten Stadt neugestaltet worden ist. Der Forumbach war von diesem Zeitpunkt an nicht mehr die Grenze zwischen den beiden Volkshälften.

4) Man muß sich auch fragen, wie und wann die Sabinerstadt Cures in der römischen Legende eine so prominente Rolle erhalten konnte. Die letzte Chance dafür ergab sich in der ersten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr., als Rom im Begriff war, die Salzwiesen nördlich der Tibermündung Veii zu entwinden, samt der ‹Salzwiesenstraße› (*via Campana*), die am Nordufer bis zur Stadt führte, ferner die Festung am Ianiculum. Die Salztransporte, die auf das linke Ufer hinübergeführt wurden, gingen auf der *via Salaria* nach Norden ins Sabinerland. Veii kontrollierte den Flußverkehr und das Tibertal durch seine Ausfallpforte Fidenae an der Cremeramündung; gegenüber Fidenae lag das sabinische Bollwerk Cures an einem Knotenpunkt der Aniostraße nach Praeneste und weiter südlich. Für den neuen römischen Salzhandel war damals die Allianz mit Cures ebenso wichtig wie für Cures die Unterstützung der Römer gegen Veii, Praeneste und andere potentielle Feinde.

Aber das 5. Jahrhundert ist zu spät für die mythische Rechtfertigung eines Doppelstaates, der damals schon gänzlich überwunden war; auch kennen wir die Geschichte der frühesten Republik so weit, um sagen zu können, daß die anzunehmende Verbindung beider Staaten eine Fernverbindung war, ohne jegliche Form von Zusammensiedlung. Da wir auch sonst sehr alte echte Elemente in der römischen Sabinertradition festgestellt zu haben glauben, kann man ruhig fragen,

ob die im 8. Jahrhundert am Quirinal ankommenden Totenbestatter, die sich an der Seite der Totenverbrenner des Palatinbezirkes niederließen, nicht eben die Sabiner gewesen sind.

In diesem Falle können wir mit A. Piganiol[119] eine Bemerkung des Festus (p. 424 L.) sehr ernst nehmen, wonach *Sacrani appellati sunt Reate orti, qui ex Septimontio Ligures Siculosque exegerunt; nam vere sacro nati erant*. Für historisch halten wir darin die Ankunft eines *ver sacrum* aus dem Sabinerland und den Ausgleich dieser Schwurbrüderschaft mit der latinischen Stammesabteilung, die sie dort vorfand.

[119] A. Piganiol, Essai sur les origines de Rome, Paris 1916, 35.

KAPITEL VII

# Der königliche Schmied und seine himmlische Spiegelung im Schmied-Gott des Ursprungsmythos

Die uralte theriomorphe Ursprungstradition vom Volk der Wölfin wurde früh von einem gänzlich anders gearteten Mythos beeinflußt, dessen ungemeine Wirkung im eurasischen Raum durch die Entdeckung der Herstellung der Metallwaffen und -werkzeuge herbeigeführt worden ist, die im zweiten Jahrtausend v. Chr. das Leben in jenem Kulturgebiet grundlegend veränderten.

Wir werden im folgenden sehen, daß die Sage von der Befruchtung der Mutter des Servius Tullius an der königlichen Herdstelle durch den himmlischen Schmied ihre Wurzeln in jener Epoche hat. Wenn in einer anderen Version der göttliche Vater der königliche *Lar familiaris* ist, so kann dies keine Verwirrung stiften, da wir die Verknüpfung der beiden *Lares praestites* mit Vulkan nachweisen können. Und die Anwendung dieses mythischen Typus auf Romulus hat die Priorität gegenüber Servius, dessen Einreihung in die Zahl der sieben Könige[1] seine ursprüngliche Rolle als Urkönig verdunkelt hat. Die verwandte Version der Ursprungsüberlieferung vom Rinderdieb Cacus, die uns in Verbindung mit dem rituellen Essen der *semicruda exta* beschäftigt hat, faßt Cacus ebenfalls als Vulkanssohn auf, wie auch die Geburt des praenestinischen Staatsgründers Caeculus vom Schmiedgott hergeleitet wird. Die soranischen Werwölfe, die *hirpi*, treten bei ihrem Jahresfest in Ekstase auf glühende Holzscheite, und ähnliches finden wir bei den mongolischen Dienern des göttlichen Schmiedes.

Spuren dieser Verschmelzung zweier Mythen, der theriomorphen Version und der vom Vulkanssohn-Urkönig, scheinen mir auch bei den Etruskern vorhanden zu sein, deren Ahnherr Tarchon den Namen des königlichen Schmiedes trägt, wie sich noch zeigen wird; er heißt bei Lykophron (1248f.) ‹feuriger Wolf›. Noch klarer ist diese Verknüpfung bei den rhodischen Schmiedgöttern, deren Name *Telchin* die griechische Umformung von Tarchon sein dürfte: Λύκον δ' ἐκ τούτων (*sc.:* τῶν Τελχίνων) παραγενόμενον εἰς τὴν Λυκίαν Ἀπόλλωνος Λυκίου ἱερὸν ἱδρύσασθαι παρὰ τὸν Ξάνθον ποταμόν.

Weiter führt uns die Aufdeckung derselben Kombination bei den Iraniern, wo sie ausführlich überliefert ist und uns erlaubt, die Übernahme der mythischen Heiligung der neugeborenen Metallindustrie durch die asiatischen Türken und Mongolen zu verstehen und sie auf ihren westlichen Ursprung zurückzuführen. Denn bei den Viehzüchter-Nomaden ist die fremde Herkunft dieser mythischen Konstruktion vom wunderwirkenden Metallkünstler ohne weiteres klar. Ihr hohes Alter wird uns andererseits durch ihre Verwurzelung in der keltischen Götterwelt greifbar. Ihre Spuren in Rom und in Italien sind sehr oft registriert, aber noch nicht in den großen Zusammenhang eingefügt worden, in den sie hineingehören; darum seien sie hier nochmals vermerkt.

[1] Verf., ERL 212ff.

## 1. Die Zeugung des Urkönigs am königlichen Herd[2]

Es sind uns folgende Fälle überliefert:

A) Romulus und Remus in der Version des sonst unbekannten Promathion, die meines Erachtens alt und echt ist.[3] Folgende Einzelmotive dieser Überlieferung interessieren uns: 1) Der tyrannische Großvater-König, von dem der Heros, erwachsen, das Volk befreit. 2) Die Mutter der Gründer-Zwillinge eine Sklavin. 3) Dieselbe muß *virgo* sein und steht unter dem Schutz der Vesta. 4) Ein im Königsherd erscheinender Phallus ist der Erzeuger der Zwillinge. 5) Die Aussetzung der Kinder, ihre Ernährung durch die Wölfin und Auffindung durch einen Hirten. Der Name des Großvaters, *Tarchetios*, entspricht *Tarquitius-Tarquinius*.

B) Servius Tullius.[4] Die für uns wesentlichen Züge der Erzählung über seine wunderbare Geburt[5] sind die folgenden: 1) Die Mutter eine Jungfrau, die den

[2] Die Zusammenhänge erkannt und die Angaben vereinigt hat A. Schwegler, RG 1, Tübingen 1853, 426ff. 430f.

[3] Plut. *Rom.* 2,4–8: Ταρχετίῳ γὰρ Ἀλβανῶν βασιλεῖ παρανομωτάτῳ καὶ ὠμοτάτῳ φάσμα δαιμόνιον οἴκοι γενέσθαι· φαλλὸν γὰρ ἐκ τῆς ἑστίας ἀνασχεῖν καὶ διαμένειν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας· εἶναι δὲ Θηθύος ἐν Τυρρηνίᾳ χρηστήριον, ἀφ' οὗ κομισθῆναι τῷ Ταρχετίῳ χρησμόν, ὥστε συμμεῖξαι τῷ φάσματι παρθένον· ἔσεσθαι γὰρ ἐξ αὐτῆς παῖδα κλεινότατον ἀρετῇ καὶ τύχῃ καὶ ῥώμῃ διαφέροντα· φράσαντος οὖν τὸ μάντευμα τοῦ Ταρχετίου μιᾷ τῶν θυγατέρων καὶ συγγενέσθαι τῷ φαλλῷ προστάξαντος, αὐτὴν μὲν ἀπαξιῶσαι θεράπαιναν δ' εἰσπέμψαι. τὸν δὲ Ταρχέτιον, ὡς ἔγνω, χαλεπῶς φέροντα συλλαβεῖν μὲν ἀμφοτέρας ἐπὶ θανάτῳ, τὴν δὲ Ἑστίαν ἰδόντα κατὰ τοὺς ὕπνους ἀπαγορεύουσαν αὐτῷ τὸν φόνον ... ἐκ δὲ τοῦ φαλλοῦ τῆς θεραπαινίδος τεκούσης δίδυμα, δοῦναί τινι Τερατίῳ τὸν Ταρχέτιον ἀνελεῖν κελεύσαντα, τὸν δὲ θεῖναι φέροντα τοῦ ποταμοῦ πλησίον εἶτα λύκαιναν μὲν ἐπιφοιτᾶν μαστὸν ἐνδιδοῦσαν, ὄρνιθας δὲ παντοδαποὺς ψωμίσματα κομίζοντας ἐντιθέναι τοῖς βρέφεσιν, ἄχρι οὗ βουκόλον ἰδόντα καὶ θαυμάσαντα τολμῆσαι προσελθεῖν καὶ ἀνελέσθαι τὰ παιδία. τοιαύτης δὲ τῆς σωτηρίας αὐτοῖς γενομένης ἐκτραφέντας ἐπιθέτεσθαι τῷ Ταρχετίῳ καὶ κρατῆσαι. – Vgl. F. Altheim, Griechische Götter im Alten Rom (RVV 20,1) Gießen 1930, 177ff. L. Euing, Die Sage von Tanaquil, Frankfurt 1933, 20ff. S. Weinstock, BSR. 19, 1951, 122ff. O. Marbach, RE 4A, 2294f. J. Heurgon, La vie quotidienne chez les Etrusques, Paris 1961, 312ff. S. Mazzarino, StRom. 8, 1960, 389ff. Ders., Storia del pensiero storico classico II 1, Bari 1966, 64ff. H. Strasburger, Zur Sage von der Gründung Roms (SB Heidelberg 1968, 5. Abh.) 21ff. F. Bömer, Unters. über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom (AbhMainz 1957, 7) 519ff. C. Koch, RE 8A, 1721f. u. sonst oft.

[4] Über die Verquickung dieser echten Figur des latinischen Mythos mit dem historischen vulcentanischen Condottiere Mastarna vgl. meine Beobachtungen in ERL 212ff.

[5] DH IV 1,2–3: ἐν Κορνικόλῳ πόλει τοῦ Λατίνων ἔθνους ἀνήρ τις τοῦ βασιλείου γένους Τύλλιος ὄνομα γυναικὶ συνῆν Ὀκρισίᾳ ... αὐτὸς μὲν ὁ Τύλλιος, ὅθ' ἡ πόλις ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων μετελαμβάνετο, μαχόμενος ἀποθνήσκει, τὴν δ' Ὀκρισίαν ἐγκύμονα οὖσαν ἐξαίρετον ἐκ τῶν λαφύρων λαμβάνει Ταρκύνιος ὁ βασιλεὺς καὶ δίδωσι δωρεὰν τῇ ἑαυτοῦ γυναικὶ ... ἐκ ταύτης γίνεται τῆς Ὀκρισίας ἔτι δουλευούσης παιδίον, ᾧ τίθεται τραφέντι ἡ μήτηρ τὸ μὲν ἴδιόν τε καὶ συγγενικὸν ὄνομα Τύλλιον ἐπὶ τοῦ πατρός, τὸ δὲ κοινὸν καὶ προσηγορικὸν Σερούιον ἐπὶ τῆς ἰδίας τύχης, ὅτι δουλεύουσα ἔτεκεν αὐτόν. Ebd. 2,1–4: Φέρεται δέ τις ἐν ταῖς ἐπιχωρίοις ἀναγραφαῖς καὶ ἕτερος ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ λόγος ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐξαίρων τὰ περὶ αὐτόν, ὃν ἐν πολλαῖς Ῥωμαϊκαῖς ἱστορίαις εὕρομεν, εἰ θεοῖς τε καὶ δαίμοσι λέγεσθαι φίλος τοιοῦτος. αἵτινες ἀπὸ τῆς ἑστίας τῶν βασιλέων, ἐφ' ἧς ἄλλας τε Ῥωμαῖοι συντελοῦσιν ἱερουργίας καὶ τὰς ἀπὸ τῶν δείπνων ἀπαρχὰς ἁγίζουσιν, ὑπὲρ τοῦ πυρὸς ἀνασχεῖν λέγουσιν αἰδοῖον ἀνδρός. τοῦτο δὲ θεάσασθαι τὴν Ὀκρισίαν πρώτην φέρουσαν τοὺς εἰωθότας πελάνους ἐπὶ τὸ πῦρ καὶ αὐτίκα πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἐλθοῦσαν εἰπεῖν. τὸν μὲν οὖν Ταρκύνιον ἀκούσαντά τε καὶ μετὰ ταῦτ' ἰδόντα τὸ τέρας ἐν θαύματι γενέσθαι, τὴν δὲ Τανα-



Kult des Königsherdes versorgt. 2) Sie ist versklavt (daher auch der Name *Servius*). 3) Ihr erscheint in der Herdflamme ein männliches Glied, dem sie feierlich, für die Vereinigung als Braut geschmückt, bereitgestellt wird. 4) Der göttliche Vater, der so mit ihr den Servius zeugt, ist einmal als Vulcanus, ein andermal als *Lar familiaris* aufgefaßt. 5) Der Lichtglanz, der den schlafenden Knaben umgibt, bezeugt seine Feuergeburt.

κύλλιδα τά τ' ἄλλα σοφὴν οὖσαν καὶ δὴ καὶ τὰ μαντικὰ οὐδενὸς χεῖρον Τυρρηνῶν ἐπισταμένην εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν, ὅτι γένος ἀπὸ τῆς ἑστίας τῆς βασιλείου πέπρωται γενέσθαι κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐκ τῆς μιχθείσης τῷ φάσματι γυναικός. τὰ δ' αὐτὰ καὶ τῶν ἄλλων τερατοσκόπων ἀποφηναμένων δόξαι τῷ βασιλεῖ τὴν Ὀκρισίαν, ᾗ πρώτῃ ἐφάνη τὸ τέρας, εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ συνελθεῖν. καὶ μετὰ τοῦτο τὴν γυναῖκα κοσμησαμένην, οἷς ἔθος ἐστὶ κοσμεῖσθαι τὰς γαμουμένας, κατακλεισθῆναι μόνην εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ τὸ τέρας ὤφθη. μιχθέντος δή τινος αὐτῇ θεῶν ἢ δαιμόνων καὶ μετὰ τὴν μίξιν ἀφανισθέντος εἴθ' Ἡφαίστου καθάπερ οἴονταί τινες εἴτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος, ἐγκύμονα γενέσθαι καὶ τεκεῖν τὸν Τύλλιον ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις. τοῦτο τὸ μύθευμα οὐ πάνυ τι πιστὸν εἶναι δοκοῦν ἑτέρα τις ἐπιφάνεια θεία γενομένη περὶ τὸν ἄνδρα θαυμαστὴ καὶ παράδοξος ἧττον ἀπιστεῖσθαι ποεῖ. καθημένου γὰρ ποτ' αὐτοῦ μεσούσης μάλισθ' ἡμέρας ἐν τῇ παστάδι τῶν βασιλείων καὶ κατενεχθέντος ἐφ' ὕπνον, πῦρ ἀπέλαμψεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. ἥ τε μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ τοῦ βασιλέως γυνὴ πορευόμεναι διὰ τῆς παστάδος ἐθεάσαντο καὶ πάντες ὅσοι σὺν ταῖς γυναιξὶν ἐτύγχανον τότε παρόντες, καὶ μέχρι τούτου διέμενεν ἡ φλὸξ ὅλην αὐτοῦ καταλάμπουσα τὴν κεφαλήν, ἕως ἡ μήτηρ προσδραμοῦσα διανέστηκεν αὐτὸν καὶ ἡ φλὸξ ἅμα τῷ ὕπνῳ διασκεδασθεῖσα ἠφανίσθη. Ovid. *Fast.* 5,627ff.: *Namque pater Tulli Vulcanus, Ocrisia mater / praesignis facie Corniculana fuit. / hanc secum Tanaquil, sacris de more peractis, / iussit in ornatum fundere vina focum. / hic inter cineres obsceni forma virilis / aut fuit aut visa est, sed fuit illa magis. / iussa foco captiva sedet. conceptus ab illa / Servius a caelo semina gentis habet. / signa dedit genitor, tunc cum caput igne corusco / contigit, inque comis flammeus arsit apex.* Plut. *de fort. Rom.* 10,323 A–D: ... (Σερούιος) εἰδὼς ὅτι «μεγάλη ῥοπή, μᾶλλον δ' ὅλον ἡ Τύχη παρὰ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα», καὶ μάλιστά γ' αὐτοῦ δι' εὐτυχίαν ἐξ' αἰχμαλώτου καὶ πολεμίου γένους εἰς βασιλείαν προαχθέντος. τοῦ γὰρ Κορνικλάνων ἄστεος ἁλόντος ὑπὸ Ῥωμαίων, Ὀκρησία παρθένος αἰχμάλωτος, ἧς οὐδὲ τὴν ὄψιν οὐδὲ τὸν τρόπον ἠμαύρωσεν ἡ Τύχη, δοθεῖσα Τανακύλλιδι τῇ Ταρκυνίου γυναικὶ τοῦ βασιλέως ἐδούλευσε. καὶ πελάτης τις εἶχεν αὐτὴν, οὓς κλιέντες Ῥωμαῖοι καλοῦσιν. ἐκ τούτων ἐγεγόνει Σερούιος. οἱ δ' οὔ φασιν, ἀλλὰ παρθένον τὴν Ὀκρισίαν ἀπάργματα καὶ λοιβὴν ἑκάστοτε λαμβάνουσαν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς τραπέζης ἐπὶ τὴν ἑστίαν κομίζειν. καί ποτε τυχεῖν μὲν αὐτὴν, ὥσπερ εἰώθει, τῷ πυρὶ τὰς ἀπαρχὰς ἐπιβάλλουσαν, αἰφνίδιον δὲ τῆς φλογὸς μαρανθείσης μόριον ἀνδρὸς ἀνατεῖναι γόνιμον ἐκ τῆς ἑστίας, καὶ τοῦτο τὴν κόρην τῇ Τανακύλλιδι φράσαι μόνῃ περίφοβον γενομένην. τὴν δὲ συνετὴν οὖσαν καὶ φρενήρη κοσμῆσαί τε τὴν κόρην ὅσα νύμφαις πρέπει καὶ συγκαθεῖρξαι τῷ φάσματι, θεῖον ἡγουμένην. οἱ μὲν ἥρωος οἰκουροῦ λέγουσιν, οἱ δ' Ἡφαίστου τὸν ἔρωτα τοῦτον γενέσθαι. τίκτεται δ' οὖν Σερούιος, καὶ βρέφους ὄντος ἡ κεφαλὴ σέλας ἀστραπῇ παραπλήσιον ἀπέστραψεν. ... ὅπερ ἦν μαρτύριον αὐτῷ τῆς ἐκ πυρὸς γενέσεως, σημεῖον δὲ χρηστὸν ἐπὶ τὴν ἀπροσδόκητον ἡγεμονίαν. Plin. *n.h.* XXXVI 27,204: *Non praeteribo et unum foci exemplum Romanis litteris clarum: Tarquinio Prisco regnante tradunt repente in foco eius comparuisse genitale e cinere masculi sexus eamque, quae insederat ibi, Tanaquilis reginae ancillam Ocresiam captivam consurrexisse gravidam. ita Servium Tullium natum, qui regno sucessit, inde et in regia cubanti ei puero caput arsisse, creditumque Laris familiaris filium. ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse.* Der Flammenkranz um das Haupt des Kindes Servius ist noch öfters erwähnt; Angaben bei A. Schwegler RG 1, 714 A.6. Vgl. L. Preuner, Hestia-Vesta, Tübingen 1864, 385f. 402f. E. Pais, Storia critica di Roma durante i primi cinque secoli 1, Roma 1913, 496ff. F. Altheim, a.O. 51ff. 175ff. E. Tabeling, Mater Larum, Frankfurt 1932, 60ff. K. Kerényi, Gnomon 1934, 134ff. R. Bloch, CRAI. 1964, 390f. Ders., ARW. 26, 1928, 322ff. C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, 102f. u. a. m.

C) Eine von J. Carcopino erkannte Version desselben Mythos bietet der Denar des L. Caesius aus dem vorletzten Jahrzehnt des 2. Jhs. v. Chr. (Taf. 11)[6] mit Veiovis auf der Kopfseite. Die Rückseite zeigt zwei Staatsgötter, die *Lares praestites,*[7] in der Haltung der Dioskuren, mit Speeren in den Händen nebeneinander sitzend; dazu die Legende *La*(res) *prae*(stites). Ihr Mantel aus zottigem Hundsfell bedeckt einen Teil ihres nackten Unterkörpers; ihr Hund steht zwischen ihnen; in der Mitte über ihnen die Büste des Vulcanus mit seiner spitzen Mütze und der Zange, die sein Handwerk symbolisiert. Daß die *gemini,* welche die Mutter der Laren geboren hat, dem Grundtypus des Mythos der Gründerzwillinge entsprechen, hat schon Schwegler[8] erkannt, und diese Erkenntnis wurde seither vertieft; aber der Hund und die Hundsfelltracht erfordern zusätzlich eine ursprüngliche Hündin-Tiermutter, wie in der Kyros-Sage, und nicht den Mythos der Wölfin; denn die theriomorphen Überbleibsel, später mißverstanden, können nicht anders interpretiert werden.

Nun ist bekannt, daß der Herdkult statt mit den Laren auch mit den Penaten[9] verbunden wurde: *cum focus ara sit Penatium.*[10] Auch die Penaten wurden dioskurenhaft dargestellt. Ihre Kapelle an der Velia hat als ihre Statuen ebenfalls zwei sitzende nackte Jünglinge mit Speeren beherbergt; die Dedikation *Magnis dis* war im Bewußtsein ihrer Verwandtschaft mit den Kabiren von Samothrake verfaßt, wie es zumindest seit Cassius Hemina auch literarisch belegt ist. Diese galten nämlich ganz allgemein als μεγάλοι θεοί.[11] Die Angleichung scheint mir aus der Tatsache herausgesponnen zu sein, daß auch die göttlichen Schmiede von Samothrake als Söhne des Hephaistos aufgefaßt wurden.[12]

D) Caeculus, der mythische Gründer von Praeneste.[13] Wenn der nicht eindeutig überlieferte Name der *Digitii* dem der idäischen Daktylen[14] nachgebildet ist, wie Carcopino und Rose annehmen, so wäre dies ein Beispiel für die Beeinflussung einer alten, einheimischen Tradition durch deren literarisch geformte griechische Parallele. Sonst aber begegnen uns wieder die Komponenten, die wir schon kennen: 1. Die Mutter ist Schwester göttlicher (Zwillings-)Brüder. 2. Caeculus wird ausgesetzt und an einem Herd oder neben einem zufälligen Feuer aufgefunden. 3. Er ist Sohn des Vulcanus. 4. Dies wird bezeugt durch seine kleinen, vom Feuerqualm geblendeten Augen, durch die Auffindung am Feuer und durch die Lichterscheinung, mit der auf seine Bitte Vulkan die versammelte Menge umgibt. – Die Ähnlichkeit mit dem mythischen Typus der Ursprungssage, den wir im Auge haben, ist stark: Das ausgesetzte Kind, das *pecora inter agrestia* aufwächst, *diu latrocinatus* mit entwurzeltem Hirtenvolk (*collecticiis pastoribus*) seine Stadt gründet und die Nachbarn – wie Romulus beim Raub der Sabinerinnen – zu Spielen einlädt.

E) Cacus.[15] Wir haben (o. S. 148ff.) gesehen, daß die uns überlieferte Kultlegende von der *ara maxima* des Hercules eine uralte Gesellschaftsstruktur, nämlich das exogame Zweiklassensystem, widerspiegelt. Es ist der Forschung von Anfang an

6 H. A. Grueber, BMCRep. 1910, pl. 94,10. Verf., Chiron 2, 1972, 215ff., bes. 220.

7 Ovid. *Fast.* 5,133ff.: *causa tamen positi fuerat cognominis illis / quod praestant oculis omnia tuta suis. / stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis / et sunt praesentes auxiliumque ferunt / at canis ante pedes saxo fabricatus eodem / stabat: quae standi cum Lare causa fuit? / servat uterque domum domino fidus uterque, / compita grata deo, compita grata cani.* Plut. *Quaest. Rom.* 51: «Διὰ τί τῶν Λαρετῶν, οὓς ἰδίως πραιστίτεις καλοῦσι τούτοις κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέραις ἀμπέχονται»; Ἦ πραιστίτεις μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἴκου φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις, ὥσπερ ὁ κύων ἐστί, ἠπίους δὲ καὶ πρᾴους τοῖς συνοικοῦσιν. ... οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων. διὸ καὶ κυνῶν δέρμασιν ἀμπέχονται καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσι ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς. Vgl. J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie, Paris 1919, 102ff. G. Wissowa, R.u.K.[2] 171. E. Tabeling, a.O. 92ff. K. Meuli, Mus.Helv. 12, 1955, 222.225f. F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 301.

8 A. Schwegler, RG 1,434f.

9 Zuletzt G. Piccaluga, SteMat. 37, 1966, 81ff.

10 Serv. auct. *Aen.* 11,211. Lit. bei F. Bömer, Rom und Troia, Baden-Baden 1951, 107ff. J. Perret, Les origines de la légende troyenne à Rome, Paris 1947, 342. S. Weinstock, RE s.v. *Penates.*

11 Weiteres bei G. Wissowa, R.u.K.[2] 166.

12 Herodot. 3,37. Akusilaos von Argos und Pherekydes bei Strab. X 3,21 (472C). Weiteres bei B. Hemberg, Die Kabiren, Uppsala 1951, 301.

13 Cato fr. 59 (Peter, HRomRell. 1[2], 1914, 72) in den Schol. Veron. *Aen.* 7,681: *Cato in originibus ait, Caeculum virgines aquam petentes in foco invenisse, ideoque Vulcani* [*filium eum ex*]*istimasse; et quod oculos exiguos haberet, Caeculum appellatum. hic collecticiis pastoribus* [*urbem Prae*]*neste fundavit.* Serv. *Aen.* 7,678: *Praeneste locus est haud longe ab urbe ... erant etiam illic duo fratres, qui divi appellabantur. horum soror dum ad focum sederet, resiliens scintilla eius uterum percussit, unde dicitur concepisse. postea enixa est puerum iuxta templum Iovis abiecitque. virgines aquatum euntes iuxta ignem inventum sustulerunt, qui a fonte haud longe erat: unde Vulcani dictus est filius. Caeculus autem idem quia oculis minoribus fuit: quam rem frequenter efficit fumus. hic postea collecta multitudine postquam diu latrocinatus est, Praenestinam civitatem in montibus condidit. et cum ludorum die vicinos populos invitasset, coepit eos hortari ut secum habitarent, et pro gloria iactare se filium esse Vulcani. quod cum illi non crederent, invocato Vulcano, ut eum filium comprobaret, omnis illius multitudinis coetus est flamma circumdatus. quo facto commoti omnes simul habitaverunt et Vulcani filium esse crediderunt.* Verg. *Aen.* 7,678ff.: *Nec Praenestinae fundator defuit urbis, / Volcano genitum pecora inter agrestia regem / inventumque focis omnis quem credidit aetas, / Caeculus.* Ebd. 10,543f.: *Volcani stirpe creatus Caeculus.* Solin. 2,9: *Praeneste* (sc. *condita*) *ut Praenestini sonant libri, a Caeculo, quem iuxta ignes fortuitos invenerunt, ut fama est, Digitiorum sorores.* Mart. Capell. VI 642 (p. 314 Dick): *Praeneste ab Ulixis nepote Praeneste, licet alii velint Caeculum conditorem quem pignus asserunt esse flammarum.* Vgl. M. E. Fernique, Étude sur Préneste (BEFAR 17) 1880, 6ff. J. Carcopino, a.O. H. J. Rose, Mnemos. N.F. 53, 1925, 410. A. Brelich, SteMat. 15, 1939, 30ff. Ders., Tre variazioni romane sul tema delle origini, Rom 1955, 28.31.34ff.42ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 249 mit A. 304. G. Radke, RE 22, 1551. Ders., Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 76f. u.a.m. – W. Schulze, ZGLEN 75 leitet den Namen des *Caeculus* von etr. *Kaiknas–Caecina* ab, aber da er lateinisch einen guten Sinn hat, möchten wir dies nicht akzeptieren. – Vgl. auch G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 68.252f.

14 Arnob. 3,41: *In diversis Nigidius scriptis ... Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci Idaeos Dactylos nuncupari.* Vgl. R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten 1, 1839, 3ff. L. Malten, JdI. 27, 1912, 232ff.256ff. B. Hemberg, a.O. 346 (Lit.). H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, 1939, 439f. S. Morenz, Festschr. f. Friedr. Zucker, Berlin 1954, 280ff. W. Burkert, RhM. N.F. 105, 1962, 39ff.

15 Verg. *Aen.* 8,194ff. Ebd. 198f.: *huic monstro Vulcanus erat pater; illius atros / ore vomens ignis magna se mole ferebat.* 225–7: *ut sese inclusit ruptisque immane catenis / deiecit saxum, ferro quod et arte paterna / pendebat, fultosque emuniit obice postis. / ecce furens animis aderat Tirynthius* etc. 251–55: *ille autem, ... faucibus ingentem fumum, mirabile dictŭ, / evomit involvitque demum caligine caeca, / prospectum eripiens oculis, glomeratque sub antro / fumiferam noctem commixtis igne tenebris.* 259f.: (*Alcides*) *hic Cacum in tenebris incendia vana vomentem / corripit.* 303f.: *super omnia Caci / speluncam adiciant spirantemque ignibus ipsum.* Ovid. *Fast.* 1,543ff.: *Ecce boves Erytheidas adplicat heros / emensus longi claviger orbis iter / dumque huic hospitium domus est Tegeaea, vagantur / incustoditae lata per arva boves. / mane erat, excessus*

klar gewesen, daß das Hercules-Abenteuer eine sekundäre Aufpropfung auf diesen alten Mythos ist. Properz beschreibt Cacus als dreiköpfig (IV 9,10: *per tria partitos qui dabat ora sonos.* ebd. 15f.: *Maenalio iacuit pulsus tria tempora ramo / Cacus*), und so ist es sicher, daß der im Servius auctus (*Aen.* 8,203) erwähnte *Garanus* mit dem *Recaranus* der *Origo* zu *[T]recaranus* zu ergänzen und dem τρικάρανος, dem dreiköpfigen Geryon der Hercules-Sage, nachgebildet ist.[16]

Daß Cacus eine durch die Verquickung mit dem Hercules-Abenteuer in einen Bösewicht verwandelte altitalische Gottheit gewesen ist, hat man längst erkannt.[17] Das Heiligtum seiner Schwester *Caca,* deren Kult die Vestalinnen besorgten, das *atrium Caci* und die *scalae Caci* am Palatin zeigen zur Genüge, daß diese Mythenfigur in Rom alt und echt war. In der etruskischen Version der Cacus-Sage ist er ein apollinischer, mit prophetischer Gabe gesegneter Jüngling.[18] Kaum anders kann er in der ältesten römischen Form der Sage aufgefaßt worden sein. Uns interessiert hier, daß sein Mythos das Schema der von uns behandelten *Ursprungssage* aufweist. Diese Tatsache ergibt sich auch aus der Analyse des Namens. «Der Name des Vulcanssohnes Cacus», schreibt Wissowa (a.O.) «steht, wie Hartung ... und Preller ... wohl richtig erkannt haben, in Verwandtschaft mit dem Namen des in praenestinischen Sagen ebenfalls als Sohn des Vulcan bezeichneten Caeculus, Deminutivum von einem vorauszusetzenden Caecus. Beide hängen jedenfalls mit καίω, *caleo, calidus* u.a. zusammen; Cacus ist, wie Caeculus, ursprünglich ein Gott des Feuers.» *Kakeu* heißt der χαλκεύς im mykenischen Griechisch,[19] also der Schmied – was ein zufälliger lautlicher Gleichklang sein kann, aber vielleicht Erwähnung verdient.

*somno Tirynthius actor / de numero tauros sentit abesse duos. / nulla videt quaerens taciti vestigia furti: / traxerat aversos Cacus in antra ferox, / Cacus Aventinae timor atque infamia silvae, / non leve finitimis hospitibusque malum, / dira viro facies, vires pro corpore, corpus / grande – pater monstri Mulciber huius erat – / proque domo longis spelunca recessibus ingens, / abdita vix ipsis invenienda feris. / ... servata male parte boum Iove natus abibat: / mugitum rauco furta dedere sono. / ‹accipio revocamen› ait vocemque secutus / impia per silvas ultor ad antra venit. / ille aditum fracti praestruxerat obice montis, / vix iuga movissent quinque bis illud opus. / nititur hic umeris – caelum quoque sederat illis / – et vastum motu conlabefactat onus / quod simul eversum est, fragor aethera terruit ipsum, / ictaque subsedit pondo molis humus./ prima movet Cacus conlata proelia dextra / remque ferox saxis stipitibusque gerit. / quis ubi nil agitur, patrias male fortis ad artes / confugit et flammas ore sonante vomit. / ... ille cadit mixtosque vomit cum sanguine fumos et lato moriens pectore plangit humum.* Propert. IV 9,1ff. Serv. *Aen.* 8,190: *Cacus secundum fabulam Vulcani filius fuit, ore ignem ac fumum vomens, qui vicina omnia populabatur,* etc. Augustin. *Civ. Dei* 19,12, usw. Vgl. L. Preller–H. Jordan, Römische Mythologie $2^3$, 1883, 286ff. Fr. Münzer, Cacus der Rinderdieb, Rektoratsprogramm Basel 1911. J. Bayet, MélArchHist. 39, 1920, 119f. H. J. Rose, JRS. 23, 1933, 54. J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain, Paris 1926, 149f. F. Altheim, Röm. Religionsgeschichte 1, 1951, 127ff. V. Buchheit, Vergil über die Sendung Roms, Heidelberg 1963, 116ff., u.a.m.

16 In der Nachbarschaft lag die *porta trigemina* der großen Mauer, die nach dem Keltenbrand gebaut worden ist; vielleicht war sie ein dreibögiges Tor, und dies sehr wahrscheinlich nicht aus militärischen Gründen; als Reflex der graezisierten Sage wäre sie allzu früh. – Über die vedische Parallele des Kampfes von *Indra* mit dem dreiköpfigen *Vrtra* vgl. G. Wissowa in Roschers Lex. I 2,2279ff.

17 Lit bei G. Wissowa, in Roschers Lex. I, 2,2273.

18 Vgl. J. Heurgon, La vie quotidienne chez les Etrusques, Paris 1961, 63. F. Messerschmidt, JdI. 1930, 76f.

19 M. Lejeune, Hist. 10, 1961, 409ff.



F) *Hirpi Sorani.* Wir haben gesehen, daß der Aufbau der für die Existenz der *Hirpi* gegebenen mythischen Erklärung enge Entsprechungen mit unserem Wolfsvolk-Mythos aufweist.[20] Weitere Zusammenhänge enthüllt die Untersuchung ihres Rituals: Bei ihrem Jahresfest treten sie nämlich in ekstatischem Zustand mit nackten Füßen auf die glühenden Scheite eines mit Nadelholz entfachten Feuers.[21] Es wird allgemein angenommen, daß dies ein Reinigungsritual gewesen ist, und tatsächlich finden wir derartiges in ganz Eurasien.[22] Dies erscheint um so plausibler, als die fragmentarisch erhaltene Kultlegende der *hirpi* (Serv. *Aen.* 11,785) von einer Seuche spricht, die von den giftigen Dünsten der Wolfshöhle, in welche sich die Hirten einzudringen getrauten, verursacht worden sei. Wir wissen nun, daß dieser Abwehr-Ritus auch in Rom existierte.[23] Ferner führt uns dieses Ritual nochmals zu der Geschichte der durch die Wölfe entweihten *exta* zurück, wie Silius Italicus 5,175ff. lehrt: *Tum Soracte satum, praestantem corpore et armis, / Aequanum noscens, patrio cui ritus in arvo, / Cum pius Arcitenens accensis gaudit acervis, /*

20 o. S. 135. Wir haben auch angeführt, daß ihre Ursprungssage mit derjenigen der mit ihnen verwandten samnitischen *Hirpini* verglichen werden muß; vgl. Strab. V 4,12 (p. 250C): ἑξῆς δ' εἰσὶν Ἱρπῖνοι, καὐτοὶ Σαυνῖται· τοὔνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας. ἵρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον. Paul. Fest. p. 93,25 L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites: eum enim ducem secuti agros occupaverunt.*

21 Verg. *Aen.* 11,784ff.: ... *et superos Arruns sic voce precatur: summe deum, sancti custos Soractis Apollo, / quem primi colimus, cui pineus ardor acervo / pascitur et medium freti pietate per ignem / cultores multa premimus vestigia pruna, / da, pater ... omnipotens,* etc. Plin. *n.h.* VII 2,19: *Haud procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi. hae sacrificio annuo quod fit ad montem Soractem Apollini super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur, et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent.* Solin. 2,26: *Memorabilibus inclutum et insigniter per omnium vulgatum ora, quod perpaucae familiae sunt in agro Faliscorum quos Hirpos vocant. hi sacrificium annuum ad Soractis montem Apollini faciunt: id operantes gesticulationibus religiosis impune insultant ardentibus lignorum struibus, in honorem divinae rei flammis parentibus. cuius devotionis ministerium munificentia senatus honorata Hirpis perpetuo consulto omnium munerum vacationem dedit.* Serv. *Aen.* 11,787: *FRETI PIETATE ita quidem hoc dicit; sed Varro, ubique expugnator religionis, ait, cum quoddam medicamentum describeret, ut solent Hirpini, qui ambulaturi per ignes medicamento plantas tingunt.* Strab. V 2,9 (p. 226C): ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστίν, ὁμώνυμος ἐπιχωρίᾳ τινὶ δαίμονι τιμωμένῃ σφόδρα ὑπὸ τῶν περιοίκων, ἧς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχων· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακίαν καὶ σποδίαν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς, καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἣ συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θέας. Vgl. A. Schwegler, RG 1, 1853, 361. M. Hertz, Der Werwolf, 1862, 41f. W. Deecke, Die Falisker, Straßburg 1883, 97ff. W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 2, Berlin, 1905, 327ff. W. F. Otto, RE 8, 1933ff. G. Wissowa, R.u.K.$^2$, 238. H. Musurillo, TAPA. 94, 1963, 167ff. und sonst oft.

22 Bei Slaven: O. Huth, Vesta, Leipzig/Berlin 1943, 45ff. Bei den Burjaten in der Mongolei: G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 971. Plano Carpini S. 68 ed. Risch; vgl. ebd. 78 mit A. 8. 86f. 226. 267. Bei den Jakuten: W. G. Sumner–M. Shieroshevskij, Journ. R. Anthrop. Inst. 31, 1901, 105. Bei den Tungusen: G. O. Hiekisch, Die Tungusen, St. Petersburg, 1879, 92. Bei asiatischen Türken: E. H. Parker, A Thousand Years of the Tartars$^2$, New York 1924, 125 (Kao-küe). Vgl. Menander Prot. *Exc. leg.* ed. De Boor 1, 192, 31ff. – In Rom: Verr. Flacc. in den *Fasti Praenestini* zum 22. April und dazu Mommsen, CIL I p. 316. Vgl. z.B. noch Paul. Fest. p. 3 L. Ovid. *Fast.* 4,781. Propert. IV 1,19 und unten.

23 DH I 88,1 (Romulus) μετὰ δὲ τοῦτο πυρκαϊὰς πρὸ τῶν σκηνῶν γενέσθαι κελεύσας ἐξάγει τὸν λεὼν τὰς φλόγας ὑπερθρώσκοντα τῆς ὁσιώσεως τῶν μιασμάτων ἕνεκα. Vgl. dieselbe Zeremonie der Burjaten bei Rinderpest: G. Sandschejew, a.O. 971.

*Exta ter innocuos laetum portare per ignes: / Sic in Apollinea semper vestigia pruna / Inviolata teras victorique vapori ad aras / Dona serenato referas sollemnia Phoebo?*

Der Sinn des Feuertretens der *Hirpi* wird uns aber erst völlig erschlossen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es ursprünglich ein Ordal des Gottes war, dessen verschiedene Aspekte uns seine Identifikation mit Apollo und Dispater sowie seine Rolle als Schutzgott der ‹Wölfe am Soracte› enthüllt.

Der Mann, der am Fest des himmlischen Schmiedes bei den Burjaten den Gott personifiziert,[24] nimmt ein glühendes Holzscheit in die Hand und leckt es mit der Zunge ab, aber der alte Brauch war, «für diese Person eine Schmiede zu errichten, worin dieser Alte schmieden, ein Eisen glühend machen und dieses anstatt des Scheites mit nackten Händen streichen sollte. So taten sie es in der alten Zeit».[25] Der Vergleich dieser Feuerprobe mit dem Verhalten der gottbesessenen *Hirpi* erscheint gar nicht so weit hergeholt, wenn wir an die überragende Rolle des Gottesurteils durch das brennende Metall bei den Indo-Iraniern und an die Überbleibsel desselben religiösen Brauches bei den übrigen Indogermanen denken.[26] Dahinter steckt die überwältigende Anziehungs- und Abschreckungskraft des Feuers, die sich zunächst in der kultischen Pflege des Herdfeuers und später in der Vergöttlichung des feuerbezwingenden Metallbearbeiters äußerte.

## 2. Die jungfräuliche Mutter des Ahnen der Nation und Betreuerin des Kultes am Königsherd

Silvia, die Mutter der römischen Zwillinge, ist eine Vestalin.[27] Die Mutter des Caeculus ist auch eine Jungfrau, die Schwester der *divi fratres*. Die Mutter des Servius Tullius ist Hüterin des Königsherdes. *Caca*, die Schwester des *Cacus*, in deren Heiligtum die Vestalinnen Opfer verrichteten und die ebenfalls einen *ignis pervigilis* hatte (Serv. *Aen.* 8,190), kann von diesem Typus nicht getrennt werden. Noch in der römischen Kaiserzeit schrieb man den Vestalinnen charismatische Kraft zu, und ängstlich wurde ihre Jungfräulichkeit überwacht.[28] Alle oben genannten mythischen Personen scheinen einander entsprechende Rollenträger desselben mythischen Grundtypus' zu sein. Auch kann ich nicht glauben, daß der göttliche Phallus im Geheimkult der Vesta etwa zum Inventar eines allgemeinen

[24] G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 550ff.

[25] Die Gauklereien der sibirischen Schamanen mit dem glühenden Eisen sind auch Überreste eines Ordals. Vgl. W. Radloff, Aus Sibirien 2², Leipzig 1893, 56. 62.

[26] H. Oldenberg, Die Religion des Veda², Stuttgart-Berlin 1917, 508 A. 2. E. Benveniste, The Persian Religion according to the chief Greek Texts, Paris 1929, 105. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Mitt. d. vorderasiat.-ägypt. Ges. 43), 1938, 64f. 135ff. 138f. 146. 185ff. 206f. 227ff. 244f. 279. G. Dumézil, Naissance d'archanges, Paris 1945, 153ff. J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris 1948, 36. 151. 160 C. Clemen, Griechische und lateinische Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920, 46ff. J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien (Mana I 3), Paris 1962, 90ff. und zahlreiche andere Werke. – Für die Indogermanen des Westens vgl. L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen 75ff. (Lit.). G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive, Paris 1904. G. Dumézil, Le problème des Centaures, Paris 1929, 185ff.

[27] A. Schwegler, RG 1, 1853, 426ff. Vgl. meine Bemerkungen im Basler Rektoratsprogramm (Die trojanischen Urahnen der Römer) 1957, mit der Lit.

[28] Vgl. die Details bei C. Koch, RE 8A, 1735ff. 1742f. 1747ff.



Fruchtbarkeitszaubers gehörte; vielmehr war er, so meine ich, der rituelle Niederschlag der geheiligten Ursprungstradition vom am Königsherd gezeugten Urahn der Nation, dessen Geburt von einem solchen männlichen Geschlechtsorgan im Herdfeuer hergeleitet wurde.[29]

Die organische Verbindung des Vestakultes mit der Institution des Königtums in Rom ist uralt. Wie in Athen nach dem Fall der Monarchie der Staatsherd von der Akropolis in das Prytaneion auf dem Markt verlegt wurde,[30] so hat man auch in Rom den Königsherd nach 504 v. Chr. von der *arx* auf das Forum verlegt, wo auf dem Brandschutt der Kämpfe gegen Porsenna ein neues Zentrum für das öffentliche Leben des Freistaates entstand.[31] Die neue *regia* war nicht mehr das Königshaus, sondern Amtslokal des Oberpriesters und zugleich Ritualstätte, mit einem großen Rundherd im Westzimmer für bestimmte Staatsopfer.[32] Schon die mykenischen Könige hatten einen solchen gewaltigen Herd in ihrem Thronsaal, und diese genetische Verbindung zwischen Königspalast und Staatsherd ist auch in Rom[33] ein Erbe der gemeinsamen indogermanischen Vergangenheit. Wie z. B. aus dem kultisch verehrten Herd des Stammeskönigs in Arkadien die ἑστία Ἀρκάδων κοινή geworden ist, so wurde auch in Rom die ἑστία τῶν βασιλέων von der *Vesta populi Romani* abgelöst;[34] und, ebenso wie in Arkadien, war die römische Verbindung der Monarchie mit dem Kult des Staatsherdes ursprünglich dem latinischen Stammeskönigtum eigen. Die Einzelstädte erbten sie von den beiden alten Zentren Alba Longa und Lavinium.[35]

[29] Plin. *n. h.* XXVIII 4,39: *fascinus ... qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur.* Die Stätte des Kultes scheint mir das *penus Vestae* gewesen zu sein (anders A. Brelich, Vesta, 1949, 75). Daß dieser Mythos bereits auf den Stammeskönig in Alba Longa angewendet wurde, wie die Erzählung des Promathion bei Plutarch andeutet, ist schon an sich sehr wahrscheinlich, erst recht angesichts der Weiterführung des albanischen Vestakultes durch den Römerstaat; auffällig ist die etruskische Färbung (der Name *Tarchetios-Tarquitius* und die Befragung der Orakelstätte von Caere-Pyrgi) dieser Ursprungsüberlieferung. Das Herumtragen eines Phallus bei den *Liberalia* in Lavinium (Varro bei Augustin. *Civ. Dei* 7,21), das S. Weinstock in seinem inhaltsreichen *Penates*-Artikel in RE 19,445, als Hinweis auf einen Phalluskult im Vestaheiligtum von Lavinium auffaßt, muß man aber m. E. eher mit dem dionysischen Kultbrauch verbinden. – Vgl. A. Schwegler, RG 1, 426ff. Neuere Lit. bei L. Euing, Die Sage von Tanaquil, Frankfurt 1933, 29ff. C. Koch, RE 8A, 1717ff. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 237 A. 203. – Der praenestinische Spiegel bei E. Gerhard, Etr. Spiegel, Taf. 147 mit der Hochzeit von Juno und Hercules zeigt die Göttin auf einem Altar sitzend, daneben ein männliches Glied. Dies dürfte aus einem ähnlichen kultischen Zusammenhang stammen.

[30] L. Preuner, Hestia-Vesta, Tübingen 1864, 95ff. 110ff. 125f. J. Charbonneaux, BCH. 49, 1925, 165f.

[31] Dies geht aus den Grabungsresultaten von F. E. Brown an der *regia* hervor; vgl. einstweilen seinen Bericht im 13. Entretien de la Fondation Hardt, Vandœuvres 1966, 1967, 55f., 58f., mit fig. 3–4.

[32] Vgl. auch C. Koch, RE 8A, 1729.

[33] Angaben für Rom: A. Schwegler, RG 1, 544f. Weiteres bei S. Weinstock, RE 19, 441; P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 451ff. G. Wissowa, R.u.K.², 30. 157f. A. Brelich, Vesta, 1949, passim. C. Koch, RE 8A, 1718ff. 1741f. 1766f. G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 320ff. J. Gagé, Matronalia, Brüssel 1963, 38ff.

[34] Vgl. z. B. L. Euing, Die Sage von Tanaquil, Frankfurt 1933, 29f.

[35] J. Carcopino, a.O. 160 A. 3. C. Koch, RE 8A, 1720f. Verf., ERL 241f. 247. 255ff. H. J. Rose, Mnemos. N.F. 53, 1925, 440ff.

Die kultische Pflege des Gemeinschaftsherdes, der ἑστία πατρῴα durch den König ist bei Indern und Iraniern gleichfalls bekannt.[36] Vor ‹Zeus› opfert Kyros der ‹Hestia›.[36a] Auch handelt es sich dort schon um einen Rundherd,[37] und im mythischen Denken der Inder ist die wunderbare Geburt am königlichen Herd ebenfalls nachzuweisen.[38] Wohlbekannt ist ferner die Tatsache, daß die ‹Herrin der Skythen› Hestia-Tabiti und der heiligste Eid bei jenem Volke der Eid auf die königliche Herdstelle gewesen ist;[39] ebenso bei den Sarmaten, von denen es ausdrücklich heißt, sie glichen in dieser Hinsicht den Persern.[40] Wie alt die römische Auffassung ist, wonach das Herdfeuer Ebenbild der Sonne sei,[41] zeigt das Vorhandensein dieser Vorstellung bei den Randvölkern Nordasiens.[42] Die dynastische Sage der mongolischen Herrscher, nach welcher die Kinder der *Alan Goa* von einem Lichtstrahl geboren wurden und ihre Nachkommen[43] darum *nirun*, die Lichtgeborenen, hießen, fällt somit nicht weit vom Funken des Königsherdes, der den Urkönigen Latiums das Leben spendete.

Im Zentrum des königlichen Feuerkultes der Skythen standen, neben Hestia-Tabiti, die vom Himmel gefallenen goldenen Objekte.[44] Von diesen sind Pflug und Joch dem Hirtenkriegervolk erst nach seiner endgültigen Seßhaftwerdung auf den reichen Gefilden Südrußlands wichtig genug geworden, um ihnen eine solche Rolle zuzuteilen; ursprünglich müssen neben der Streitaxt weitere Waffen gestanden haben.[45] Gold ist nach indo-iranischer Auffassung festgewordenes Himmelfeuer;[46] aber auch das Eisen wird in späthethitischen und gleichzeitigen ägyptischen

36 Vgl. z.B. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie 2, Breslau 1899, 121ff. J. Hertel, Die arische Feuerlehre, Leipzig 1925. Stig Wikander, La nouvelle Clio 1949–50, 315f. J. G. Frazer, The Fasti of Ovid, 1929, 181ff.

36a Xenoph. *Cyrup.* I 6,1. VII 5,57. VIII 1,23. S. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946, 211ff.

37 Zuletzt G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 307ff.

38 G. Dumézil, a.O. 68f.

39 Herodot. 4,59. 68. 127. – Über die indoeuropäischen Voraussetzungen der Tabiti vgl. G. Wissowa, R.u.K.$^2$ 156. Dagegen F. Solmsen, Unters. z. griech. Laut- und Verslehre 1901, 190. 213; dafür aber M. P. Nilsson, OpRom. 1, 1954, 77.

40 Nymphodoros bei Clem. Alex. *Protrept.* IV 65,1. C. Clemen, Religionsgeschichte Europas I 1, Heidelberg 1926, 165.

41 Entzündung des Vesta-Feuers durch Sonnenlicht mittels eines Brennspiegels: Plut. *Num.* 9,12. Julian. *Or.* 4, p. 289. Weiteres bei C. Koch, RE 8 A, 1753. Anscheinend hat man nicht erkannt, daß die Statuen eines Widders und eines Stieres vor dem Vestatempel in Rom die astrale Konstellation andeuten, in welcher Sonne und Mond ihren höchsten Punkt am Himmel erreichen; vgl. meine Bemerkungen in Hermes 86, 1958, 491f. (Details bei C. Koch, RE 8 A, 1725 und 1758). Vgl. jetzt M. Guarducci, RM. 78, 1971, 73ff.

42 Z.B. C. O. Hiekisch, Die Tungusen, St. Petersburg 1879, 107 nach Pallas, Reise 3, 243.

43 Vgl. Haenisch, a.O.

44 Herod. 4,7: Τὸν δὲ χρυσὸν τοῦτον τὸν ἱρὸν φυλάσσουσι οἱ βασιλέες ἐς τὰ μάλιστα καὶ θυσίῃσι μεγάλῃσι ἱλασκόμενοι μετέρχονται ἀνὰ πᾶν ἔτος.

45 In der ‹griechischen› Version der Ursprungssage bei Herodot (4,9–10) ist ein Bogen des Herakles, den zu spannen nur der *jüngste* der drei Königssöhne in der Lage ist, eine Rechtfertigung der Ultimogenitur in der Thronfolge.

46 J. Hertel, Indoiranische Quellen und Forschungen 6, 42f. Anderseits ist das Eisen für die Griechen πυριγενέτης; vgl. T. G. Tucker, The Seven against Thebes of Aeschylos, Cambridge 1908, 46f. zu Vers 191.



Texten als ‹Metall des Himmels› bezeichnet,[47] und ich glaube nicht, daß man damals mit dem Phänomen der Meteoriten so vertraut war, um aus ihm diese Formulierung zu schöpfen. Vielmehr waren in Nordasien in der Metallzeit die gängigsten Ausdrücke für die Weltschöpfung ‹Herabsendung vom Himmel›, ‹Herablassung vom Himmel›,[48] und die Vorstellung der vom Himmel heruntergefallenen Werkzeuge und Waffen war in ganz Eurasien so weit verbreitet,[49] daß man diese Weltschöpfungslehre verallgemeinernd auch auf alle anderen indogermanischen Völker ausdehnen darf.

Die Frage drängt sich jedoch auf, *wer* die goldenen Objekte für die Skythenkönige *verfertigt* hat, die, vom Himmel brennend herabgelassen, zum Ordal der dynastischen Sukzessionsordnung geworden sind? In Mythos und Epik Nordasiens sind zwei Versionen zu erkennen: Entweder schmiedet sie der Himmelsvater selbst oder der Schmiedgott. Schon im Rgveda haben wir Tvaṣṭar, der für Indra die Blitzwaffe schmiedet; Vorläufer für Hephaistos, Vulcanus, Thor, Succellus und die anderen indoeuropäischen Schmiedgötter finden wir also bereits im zweiten Jahrtausend; aber bei den mit ihren Herden wandernden Ostiraniern muß dieser Gott etwas später angelangt sein als im zentralen Bereich der Hochkulturen.

Das vom Himmel gefallene *ancile* des Salierkultes, ein Unterpfand des Wohlergehens des Römerstaates, dessen Erhaltung 11 Kopien sichern sollten, gehört in diesen Komplex.[50] Wenn die Emendation der Notiz bei Servius (*Aen.* 8,285) zu *⟨Ma⟩morrius rex Veientanorum*[51] zutreffen sollte, hätten wir ein weiteres Indiz für die etruskische Herkunft des – zweifellos göttlichen – Schmiedes gewonnen, denn sein Name weist ebenfalls unmißverständlich nach Etrurien.[52]

47 S. Przeworski, Die Metallindustrie Anatoliens, Leiden 1939, 145.

48 B. Munkácsi, Ethnografia (Budapest) 4, 1893, 53f.

49 P. Saintyves, Talismans et reliques tombés du Ciel (Rev. d'éthnogr. et de sociol. 1910, 53. 55. E. Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1920, 24ff. Cl. F. A. Schaeffer, Goldschalen und Götterstatuen (Die Umschau, 51, 1951, Heft 11). O. Gruppe, Griech. Mythologie, München 1906, 1309. G. Contenau, L'Épopée de Gilgamesh, Paris 1939, 74f. K. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905, *passim.* A. Christensen, Die Iranier, München 1933, HAW III 1, 3, 3, 243. G. Dumézil, La nouvelle Clio 5, 1953, 263f. Ders., La religion romaine archaïque, Paris 1966, 171 (mit Lit.). usw. – Aus dem mongolischen Epos des Bogda Gesser Khan, aus den ‹Proben der Volksdichtung› von Radloff, aus dem Kalewala der Finnen, usw. kann sich ein jeder beliebige Beispiele dafür aussuchen, wie allgemein diese Vorstellung in Nordasien gewesen ist. Wir brauchen hier nicht in die Einzelheiten zu gehen. Nur auf Hesiod. *Theog.* 722 χάλκεος ἄκμων οὐρανόθεν κατίων soll erinnert werden.

50 Die Angaben gesammelt bei A. Schwegler, RG 1, 544 A. 2. Vgl. Th. Mommsen, Röm. Forsch. 2, 1879, 103. Ders., CIL $I^2$ p. 311 zum 14. März. W. Helbig, Mém. Inst. Nat. de France XXXVII 2, 1906, 205. 214ff. G. De Sanctis, St.d.R. $1^2$, 263. J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie, 1919, 127. J. Marquardt, RStV. $3^2$, 430 A. 4. E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, 231 A. 4. W. F. Otto, WS. 34, 1912, 328ff. F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom 63. R. Herbig, RM. 40, 1925, 289ff. P. K. Gross, Die Unterpfänder der Herrschaft der Römer (Neue Deutsche Forsch. Abt. Alte Gesch. 1) 1935, 97ff. G. Dumézil, Tarpeia, Paris 1947, 207ff. A. Ernout, StEtr. 2. ser. 24, 1955/6, 316f. (zu *Mamercus*). F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2, Heidelberg 1958, 161. P. De Francisci, Primordia civitatis, Rom 1959, 326. 466. H. G. Buchholz, Kadmos 1, 1962, 166ff. L. Deroy, AntCl. 28, 1959, 5ff. A. Illuminati, SteMat. 32, 1961, 41ff. J. Heurgon, La vie quotidienne chez les Etrusques, Paris 1961, 249. J. Loicq, Hommages à J. Bayet 1964, 401ff.

51 J. Marquardt, RStV. $3^2$, 430 A. 4. W. Helbig, a.O. 203.

52 W. Schulze, ZGLEN 228. 360. Vgl. zum Mythos noch H. Usener, RhM. 30, 1875, 210ff.

G. Wissowa meinte, daß die Vorstellung von Volcanus als dem göttlichen Verfertiger kunstreicher Metallarbeit der römischen Religion vollkommen fremd gewesen sei,[53] und auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß *Mamurius Veturius* diese Rolle innehatte. Aber wie in Etrurien der Metallkünstler *Sethlans* neben *Velchanos* stand, so ist auch in Rom eine Duplikation denkbar; und die genetische Verbindung zwischen Vulkan und dem Königsherd im Ursprungsmythos, wo an Stelle des Himmelsvaters der Feuerbezwinger der Erzeuger des Urkönigs ist, zeigt das hohe Alter dieser Vorstellung. Wie P. Grimal richtig gesehen hat,[54] ist die Verbindung Volcanus-Vesta bei den Lectisternien von 217 v. Chr. keine Anleihe von den Griechen, sondern einheimisch, wie es nach unseren Darlegungen im oben erwähnten Mythos desgleichen der Fall ist. Das Fischopfer an Volcanus und die indische Analogie, die G. Dumézil aufgezeigt hat,[55] sind ein weiteres Zeugnis für das hohe Alter des Kultes. Man hat den römischen Volcanus vom etruskischen *Velchanos* und dem kretischen *Zeus Velchanos* trennen wollen, was nicht geht. Das Verbrennen der Waffen besiegter Gegner als Volcanus-Opfer in Rom galt dem göttlichen Waffenschmied.[56] Wenn sein Heiligtum, wie das des Mars und der Venus, nach etruskischer Vorschrift außerhalb des Pomeriums angelegt werden mußte,[57] um die Einwirkung dieser Gewalten von den Wohnstätten fernzuhalten, bedeutet dies nicht, daß er ein später hinzugekommener Fremdgott war. Vor allem ist aber die Anwesenheit des göttlichen Schmiedes im mythischen Denken der übrigen indoeuropäischen Völker ein klares Indiz für seine Funktion in der Religion des Latinerstammes. Die Differenzierung des himmlischen Feuerbringers vom Gott des Feuerordals und vom himmlischen Schmied konnte bei den verschiedenen eurasischen Völkergruppen verschiedene Wege gehen, aber Ausgangspunkt dieser Spaltung und Funktionsteilung war der hier zur Diskussion stehende Komplex. G. Radke[58] beschreibt Vulcanus als den Gott des Feuers, das der Mensch seinem Dienste unterworfen hat. Dieser Wohltäter der Menschheit ist es auch, den wir meinen: Vom befruchtenden Funken bis zum Erfinder des Blasebalgs und dem Urtypus des Waffenschmiedes umfaßt er alle mit dem Feuer in Verbindung stehenden Potenzen.

53 G. Wissowa in Roschers Lex. 5, 364. Ders., R.u.K.² 230f.

54 P. Grimal, REL. 35, 1957, 194.

55 G. Dumézil, REL. 36, 1958 (1959), 112ff. 121ff. Daß die magische Sicherung von Menschenleben durch Fischopfer auch ein mehr allgemeiner kultischer Brauch war, erweist Ovid. *Fast.* 3, 342; Vgl. Bömers Kommentar zu Fast. 2,578. Dies schmälert aber nicht die Bedeutung der speziellen Kombination.

56 Zur ganzen Problematik vgl. G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris 1966, 315ff. C. Koch, RE 8A, 1774f. 1721f. J. Carcopino, Virgile et les origines d'Ostie 87ff. 121ff. 159f. 337ff. M. Guarducci, Scritti in onore di B. Nogara, Rom 1937, 183ff. A. Grenier, Mana 2, 1948, 127ff. J. Rose, JRS. 23, 1933, 46ff. G. De Sanctis, StdR. IV 2, 1, 1953, 170ff. F. Altheim, Epochen der römischen Geschichte 1934, 59f. G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 343ff. (Lit.).

57 Vitruv. I 7,1, Plut. *Q. R.* 47. J. Carcopino, a.O. 550f. E. Paribeni, in ΘΕΟΡΙΑ, Festschrift f. W. H. Schuchhardt, Baden-Baden 1960, 167ff.

58 G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 343ff., bes. 346. Daselbst Lit. u. Details über den Vulcanus-Kult, die hier nicht zur Sprache kommen können.



Auch Hephaistos mag ursprünglich der Geist des Feuers gewesen sein,[59] wurde aber mit dem Anbruch der Metallzeit der göttliche Schmied,[60] der χαλκεὺς Ἥφαιστος (*Il.* 15,309f.), der Metallkünstler im ehernen Himmel;[61] das Vorhandensein derselben Vorstellung im Rgveda, zusammen mit derjenigen vom göttlichen Schmied Tvaṣṭar der den Himmel gehämmert hat,[62] weist auf die gemeinsamen Voraussetzungen in der indogermanischen Urzeit zurück.[63] Die himmlischen Schmiede als Demiurgen bei den Randvölkern Nordasiens[64] sind wieder nur Spiegelungen und Ausstrahlungen von Vorstellungen, die im Indogermanentum heimisch waren.

Von besonderem Interesse für unsere Problematik ist der keltische Schmiedgott mit seinem Hammer-Szepter. «Le forgeron est le seul artisan», schreibt ein Kenner wie P. M. Duval, «chez les Méditérranéens comme chez les Celtes et les Germains, qui ait sa place au rang des dieux.» Ich hoffe, dies wird jetzt besser verständlich. Die schon erwähnte Bronzestatuette des keltischen Hammergottes in Baltimore[65] (Taf. 10) hat am langen Szepterstiel statt des einfachen Hammers ein kompliziertes Gebilde: Eine Rundscheibe, mit der wohl nur die Sonne gemeint sein kann, umgeben von einem Kranz kleiner Donnerhämmer. Wie der im keltischen Bereich weithin verehrte[66] ‹dieu au maillet›, trägt er den Wolfsrachen am Kopf; so scheint sich diese ikonographisch reichhaltigere Darstellung auf dieselbe

59 Hom. *Il.* 2,426.

60 Vgl. z. B. O. Gruppe, Griech. Mythol. 1307ff.

61 *Il.* 17,425 χάλκεον οὐρανόν. *Od.* 3,1f. οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον.

62 Vgl. z. B. Fr. Spiegel, Erânische Altertumskunde 2, Leipzig 1873, 109ff. A. A. Macdonell, Vedic Mythology, Straßburg 1897, 13. Chr. Blinkenberg, The Thunderweapon in Religion and Folklore, Cambridge 1911. B. Hemberg, Die Kabiren, Uppsala 1950, 168ff. K. Rönnor, Bull. School Or. Stud. 6, 1930–32, 469ff. u. sonst.

63 Über ‹Hephaistos› bei den Persern: Xenoph. *Cyrup.* VII 5,22. TMM 2,23. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 2, 1910, 412f. – *Erichtonios* in der attischen Königsgenealogie verdient in diesem Zusammenhang ebenfalls Beachtung; vgl. Apollod. III 14,6. – Das Motiv der Lahmheit des Hephaistos, das auf barbarische Sitten der Urzeit hinweist, nämlich auf das Zerschneiden der Sehnen des werktätigen Mannes (vgl. über Typhon: O. Gruppe, a.O. 1306. 1309 A. 1.), wiederholt sich auch bei Wolund-Wieland (E. H. Meyer, German. Mythologie, Berlin 1891, 300f. Weiteres bei H. Rosenfeld, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 77, 1955, 201ff. H. R. Ellis, Antiquity 16, 1942, 216ff.) sowie bei dem hinkenden Schmiedgott Temir im Kaukasus und in Nordasien.

64 Burjaten: G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 538ff. N. N. Agapitow–M. N. Khangalow, Der Schamanismus bei den Burjaten von Irkutsk, Izvestija Vostočvo-Sib. Otd. Imp. Russk. Geograf. Obšč. 1883, T. XIV, Nr. 1–2, 8. M. N. Khangalow, Novye materialy o. šamanstvê u burjat (Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč. po étnogr. II 1, Irkutsk 1890, 45f. – Altai-Türken: Der Himmelssohn-Weltaufseher heißt bei ihnen Temir-Böchô (G. N. Potanin, Jerke Chan 12). – Jenissei-Ostjaken: H. Findeisen, Reisen und Forschungen in Nordsibirien 1927–1928, Berlin 1929, 36ff. – Vogulen und Ostjaken: B. Munkácsi, VNGy. 1, S. CCCI, 183; II 2, 23; 3, 44. – Finnen: Väinämöinen und Ilmarinen, die Hauptbelden des Kalewala, sind Schmiede. – Osseten: V. Miller, Ossetische Studien 1, Moskau 1881, 18, usw.

65 D. K. Hill, Journ. Walters Art Gallery (Baltimore) 10, 1947, 84ff. Dieselbe, Catalogue of Classical Bronze Sculpture in the Walters Art Gallery, Baltimore 1949, 14 Nr. 22.

66 J. A. McCulloch, The Religion of the Ancient Celts, Edinburgh 1911, 76. Weiteres in aller Einzelheit bei O. Keune, RE 4A, 515ff. P. M. Duval, Gallia 10, 1952 (1953) 43ff.

Gottheit zu beziehen.[67] Wie schon betont, muß diese Verknüpfung des Wolfsmythos mit dem göttlichen Schmied in der gemeinsamen Kultur der indogermanischen Völker verwurzelt gewesen sein. Zwei Stufen der menschlichen Kulturentwicklung sind hier kombiniert: Eine ältere, in der das reißende Tier das menschliche Denken magisch anzog und im mythischen Wunschtraum zum eigenen Urvater erhoben wurde; und eine jüngere, in der der zauberkräftige Beherrscher des Feuers, der seinem Volk von Kriegern neue, furchtbare Waffen schenkte, zum Herrn des Himmels avancierte. Dieses enorme Ansehen des Waffenschmiedes hat sich aber nicht erst im Nebel religiöser Mystik gebildet, sondern in der Realität des Lebens des Metallzeitalters, wo die Schmiedekunst plötzlich größte politische Bedeutung erlangte. In den Brennpunkten der Hochkultur ist diese Überlegenheit des Schmiedes schnell überwunden worden und, in den Himmel verbannt, verlor der Schmied spurlos seine führende Rolle im politischen Leben der Staaten. Aber die rückständige Zivilisation der Randvölker bewahrte für uns kostbare Zeugnisse dieser Kulturstufe.

## 3. Schmiedehandwerk und Königtum bei den eurasischen Viehzüchtern[68]

Wie das damalige Herrschervolk der Steppenwelt, das der Žuan-žuan, von den innerasiatischen Türken unterjocht wurde, erzählen die chinesischen Geschichtsbücher folgenderweise:[69] «Im 12. Jahr Ta-t'ung (546 n. Chr.) sandte T'umen (der türkische Herrscher) schließlich einen Gesandten (zu den West-Wei), der Produkte seines Landes überbrachte. Zu dieser Zeit waren die T'ie-lê im Begriff, die Žuan-žuan anzugreifen. Da überfiel T'u-men mit seinen Kriegern die T'ie-lê, rieb sie auf und unterwarf sie alle. ... Gestützt auf seine Stärke stellte T'u-men nun den Žuan-žuan einen Heiratsantrag, aber A-na-kuei, das Oberhaupt der Žuan-žuan, war sehr empört darüber und schickte einen Mann zu T'u-men, um folgende Schimpfworte zu übermitteln: ‹Du bist doch unser gemeiner Schmied. Wie kannst Du wagen, solche Worte (den Heiratsantrag) auszusprechen?› Auch T'u-men geriet in Zorn, tötete den Beauftragten und brach schließlich die Beziehungen zu den Žuan-žuan ab. Dann ersuchte er die chinesische Dynastie der West-Wei, eine Heiratsverbindung einzugehen, und Kaiser T'ai-tsu gewährte ihm diese Bitte ....»

[67] E. Babelon – A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale, Paris 1895, 307 Nr. 697. Weiteres bei Keune, RE 4A, 518. 535f. – Wahrscheinlich ist der Hammergott *Sucellus* nicht sehr verschieden von einer anderen keltischen Gottheit, *Taranis*, deren Name uns interessiert.

[68] Dieses Kapitel ist ungarisch in der Zeitschrift *Magyar Nyehr* 1932, 205–220 erschienen; Abschriften des deutschen Textes lagen den Kollegen nach dem Vortrag bei der Eröffnung der Ausstellung von afrikanischen Felsenzeichnungen, veranstaltet von L. Frobenius, im Jahr 1936, vor. Nicht gedruckt war bisher der Schlußteil über den hethitischen Ursprung dieser Erscheinung; sonst ist am ursprünglichen Text nur wenig abgeändert.

[69] Liu Mau-Tsai, a.O. 7. Diese neue Übersetzung ist ein willkommener Ersatz für die älteren: J.-A. Moyriac De Mailla, Histoire générale de la Chine, ou annales de cet Empire, traduites du Tong-kien-kang-mou 5, Paris 1778, 384f. St. Julien, JAsiat. 6, sér. 3, 1864, 329; vgl. 327 und 549f.



Dann erzählen die chinesischen Jahrbücher die Vernichtung des Reiches der Žuan-žuan (d.h. der asiatischen Awaren) durch T'u-men 552 n. Chr.

Der Awarenherrscher wollte den Kagan der Türken möglichst stark beleidigen, indem er dessen Volk als gewöhnliche, versklavte Schmiede – d.h. keine echten Krieger – bezeichnete.[70] Auf den ersten Blick könnte man die Veranlassung dazu einfach in der tatsächlich hochstehenden Kunstindustrie der Türkvölker sehen. Die byzantinischen Gesandten an den türkischen Monarchen waren überrascht, als sie an dessen Hof eine Goldschmiedekunst entdeckten, die nicht schlechter als die der Byzantiner war.[71] Wir wissen, daß später auch bei mongolischen Völkerschaften das Schmiedehandwerk hoch entwickelt war.[72] Aber seit den großartigen Entdeckungen von M. Rostowzew sind wir gar nicht auf literarische Nachrichten über die Kunstindustrie dieser Völker angewiesen, da er es verstand, auch die archäologischen Denkmäler sprechen zu lassen. Und nach ihm haben besonders die Grabhügel hunnischer Fürsten in Noin-Ula (Mongolei)[73] und Pazyryk (Altai-Gebirge),[74] wo nach den eigenen Vorstellungen der Türkvölker ihre Urheimat lag, für die Originalität und das hohe Niveau jener Steppenkunst neues überraschendes Beweismaterial geliefert.

Auch könnte ein oberflächlicher Beobachter meinen, die Benennung der Türken als Schmiede stehe in Einklang mit der besonderen Gesellschaftsordnung jener nomadischen Viehzüchter, bei denen gewisse Geschlechter tatsächlich jenes Handwerk trieben. Wir wissen z.B., daß bei den türkischen Jakuten in Sibirien[75] wie bei den mongolischen Burjaten[76] das Schmiedehandwerk bei bestimmten Geschlechtern erblich war und daß diese Schmiedesippen von nah und fern Bestellungen erhielten. Schon die ersten russischen Einwanderer haben im Gebiet der Flüsse Mras und Kondoma die sogenannten Schmied-Tataren vorgefunden, die sicher schon längst dort angesiedelt waren.[77] Andere Schmied-Geschlechter hat J. Marquart[78] in einer persischen Quelle erwähnt gefunden; diese haben in der Gegend des mittleren Irtis im 8. Jh. n. Chr. kunstvolle Metallarbeiten verfertigt. Die Silberschmiede, die für die Ungarn im 10. Jahrhundert Waffenschmuck und andere Schmuckstücke herstellten, waren meines Erachtens persische Häretiker,

[70] Vgl. auch Liu Mau-Tsai, a.O. 40f.

[71] Menandros, in: *Exc. de leg.* p. 195,15ff. De Boor. Die Schilderung des Theophylaktos Simokatta über die Prachtentfaltung der Türken verdient ebenfalls Beachtung (3,6). – Vgl. auch noch die Beschreibung des kunstvollen goldenen Gürtelschmuckes, den ein türkischer Kagan dem chinesischen Kaiser geschenkt hat (E. Chavannes, Documents sur les Tou-kioue occidentaux, Paris 1903, 53).

[72] G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 541ff. B. F. B. von Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802, 1803 u. 1804, 2, Riga 1804/05, XXXI und 104.

[73] Vgl. S. J. Rudenko, Die Kultur der Hsiung-Nu und die Hügelgräber von Noin Ula (Antiquitas R. 3, Bd. 7, Bonn 1969) und dazu meine Bemerkungen im AA. 1931, 393ff.

[74] Eine gute Orientierung über Pazyryk ist im Buche von K. Jettmar, Die frühen Steppenvölker, Baden-Baden 1964 gegeben, wo auch ein Überblick über das Problem des nordasiatischen Tierstils zu gewinnen ist. – Ich halte Pazyryk für später als die Entdecker jener Prachtfunde und möchte meine Gründe dafür anderswo darlegen.

[75] M. Shieroshevskij – W. G. Sumner, Journ. R. Anthrop. Inst. 31, 1901, 104.

[76] G. Sandschejew, a.O. 540ff.

[77] W. Radloff, Aus Sibirien 1², Leipzig 1884, 186ff.

[78] J. Marquart, Ostas. Zschr. 8, 1919–20, 296ff.

die mit ihnen in das heutige Ungarn eingewandert waren.[79] Diese Art von Spezialisierung und Absonderung der Schmiedesippen findet man nicht nur in dem von uns ins Augenmerk gefaßten eurasischen Kreis, sondern auch bei primitiven Völkerschaften in Asien,[80] in Afrika[81] und sonst. Lehrreich an diesen ethnologischen Parallelen ist die Tatsache,[82] daß in all diesen Fällen dieselben magisch-abergläubischen Vorstellungen, welche die soziale Stellung des Metallkünstlers zunächst so erhöht hatten, nun derartige Befürchtungen und Vorurteile gegen die Schmiedesippen hervorriefen,[83] daß man sie von der übrigen Gesellschaft absonderte.[84]

Dennoch hatte die Beschimpfung der Türken als Schmiede durch den awarischen Kagan mit ihrer tatsächlichen sozialen Struktur nichts zu tun. Dieselben chinesischen Annalen, aus denen wir jenen Bericht entnahmen, kennzeichnen die Lebensform dieses Volkes auf folgende Weise: «Sie wohnten in Filzzelten und zogen dem Wasser und Grase folgend umher. Ihre Hauptbeschäftigung waren Viehzucht und Jagd.»[85] Als der Kalif Hišam (724–743 n. Chr.) den Herrscher des türkischen Reiches[86] zum Islam bekehren wollte, führte dieser eines Morgens den Gesandten des Kalifen auf einen Hügel und winkte nacheinander seinen zehn Bannerträgern, daß sie ihre Fahnen schwenken sollten. Sobald eines der Banner in Bewegung geriet, sprengten zehntausend Reiter mit großem Lärm zum Hügel. Als das ganze Heer von 100000 voll bewaffneten Kriegern dort versammelt stand, sagte der türkische Kagan: «Zwischen diesen hunderttausend Kriegern findet sich kein einziger Barbier, kein Schuster, kein Schneider. Wenn diese sich also zur Einhaltung der sittlichen Gebote des Islams verpflichten sollten, wie sollten sie ihr tägliches Brot verdienen?»[87]

Angesichts dieses Sachverhalts[88] ist die Tatsache um so auffallender, daß das Wolfs-Volk der Türken – wie sich weiter unten zeigen wird – selbst in seiner eigenen geheiligten Ursprungsüberlieferung die Herkunft seiner Dynastie und seines Volkstums mit dem Schmiedehandwerk verknüpfte. Es handelt sich dabei um die merkwürdige Verbindung der mythischen Welt- und Volksentstehung mit dem Zustand der eigenen Gegenwart – wie die Koppelung von Mythos und Realität im

[79] Verf., AJA. 73, 1969, 359ff.
[80] W. Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien, Leiden 1939.
[81] B. Gutmann, Zschr. f. Ethnol. 44, 1912, 83.
[82] Ebd. 82.
[83] Vgl. P. W. Schmidt–W. Koppers, Völker und Kulturen 1, Wien 1924, 624. – Wenn der Awarenherrscher die Türken als seine Schmiede, d.h. seine Sklaven, bezeichnet, so ist dies auch dadurch bedingt, daß der Herrscherbegriff der Reiterhirten *alle* Untertanen als persönlichen Besitz der herrschenden Dynastie aufgefaßt hat.
[84] Vgl. B. Gutmann, a.O. 89f. und sonst oft. Jetzt auch M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951, 408ff.
[85] Liu Mau-Tsai, a.O. 8. Ähnlich ebd. 29.124.130.173.206.
[86] Damals aus dem Stamme der Türgiš.
[87] Jāk'ut 1,839, 1–18, in der Übersetzung von J. Marquart, Ostas. Zschr. 8, 1919–20, 290f.
[88] Daß der Aufstand der Türken nicht dadurch hervorgerufen worden ist, daß der awarische Gewaltherrscher seine Tochter nicht dem türkischen Monarchen geben wollte, hat schon W. Thomsen, ZDMG. 1924, 123 gesehen. Es handelt sich hier um die Wirkung eines alten Sagenmotivs; vgl. G. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage (Verb. u. verm. S. A. aus OLZ. 1903–1906) VI und 11.



primitiven Denken jener Völker immer wieder zu finden ist.[89] In einer so eigentümlichen und unmittelbaren Äußerung der türkischen Herrscher, wie sie die Inschriften am Orkhon (8. Jh. n. Chr.) darstellen, sehen wir Vorgänge, die etwa zweihundert Jahre alt waren, mit der Weltschöpfung verknüpft: «Als der blaue Himmel oben und die dunkle Erde unten ihr Dasein erhielten, wurden zwischen den beiden die Menschen geschaffen. Über die Menschen setzten sich als Herrscher unsere Ahnen, Bumin Kagan und Istämi Kagan.»[90] An anderer Stelle verherrlichen diese Inschriften die Heldentaten des Verstorbenen zur Unterjochung der vier Weltgegenden,[91] wie es auch der Ursprungsmythos der Oguzen tut. Die 17 Menschen, mit welchen die Türkenherrscher nach diesen Inschriften ihre neue Staatengründung begannen,[91a] bilden die gleiche heilige Zahl wie die 17 Söhne der türkischen Version vom Mythos der Wölfin. Weitere Beispiele für die Anwendung des mythischen Schemas auf reale menschliche Verhältnisse sind leicht zur Hand. Als ein Chinese die Hunnen über ihre verwandten Nachbarn, die Wu-sun, befragt, erzählen sie ihm anstelle geschichtlicher Ereignisse die Sage von der Wölfin und dem ausgesetzten Königskind. Und als die Römer ein halbes Jahrtausend später bei demselben Hunnenvolk über seine frühere Wohnstätte Auskunft haben möchten, erhalten sie als Antwort den Mythos von der gottgesandten Hindin, die ihre Anführer in die neue Heimat geführt habe. Alles wird in die vorgegebene Form des sakralen Mythos gezwängt.[92] Daher konnte noch im 13. Jahrhundert in der Mongolei Džingis-Chan die Gestalt des Himmelsvaters annehmen.

Wir verweilten so lange bei jenen Eigenarten des archaischen Denkens, weil infolge dieser rein bildlichen Vorstellungsweise auch die mythische Gestalt des einst irdischen Schmied-Königs als stehender Begriff in der historischen Zeit weiterlebte und -wirkte.

Wie noch im Hochmittelalter die Ehrfurcht der Untertanen das sakrale Bild des Schmied-Urkönigs und Volksbefreiers auf historische Persönlichkeiten übertrug, zeigt am deutlichsten der Fall des Džingis-Chan. Die verschiedensten, voneinander unabhängigen Geschichtsschreiber wollten wissen, daß Džingis einst ein einfacher Schmied gewesen sei: so der Araber Novaïri,[93] der Armenier Haïthon,[94] der Byzantiner Georgios Pachymeres[95] und der europäische Mönch Rubruquis.[96] Ja, im mongolischen Volk lebt bis heute der Glaube daran fort. «Der Sakiroch-

[89] Vgl. dazu E. Cassirer, Sprache und Mythos (Stud. d. Bibl. Warburg Nr. 6) 1925.
[90] Inschr. I und II E$^1$, in der Übersetzung von W. Thomsen, ZDMG. 1924, 144f.
[91] Inschr. I und II E 11–13, in der Übersetzung von Thomsen, a.O. 146f.
[91a] 17 Söhne hat auch der mythische Schmied der Perser, Kāweh, bei Firdausi, 1,45 in der Übersetzung von Rückert. – Diese türkisch-persische Parallele ist wegen der unten zur Sprache kommenden weiteren Übereinstimmungen jener Ursprungstradition wichtig. – Die Angabe der Orkhon-Inschriften, daß das türkische Heer von 17 auf 70 und von 70 auf 700 Krieger anwuchs, ist auch eine Spielerei mit mythischen Zahlen.
[92] Vgl. E. Cassirer, a.O. 37ff.
[93] Diese Angabe ist mir nur durch das Werk des Barons D'Ohsson, Histoire des Mongols 1, 1834, 36 A.2 bekannt, wo auch die weiteren Quellenangaben zu finden sind.
[94] Kap. 16. Vgl. F. E. A. Krause, Ostas. Zschr. 8, 1919/20, 251.
[95] Georg. Pachym. 1, p. 347 (Bonn).
[96] Vgl. Giovanni da Pian del Carpino, Geschichte der Mongolen, übers. und erl. v. Fr. Risch, Leipzig 1930, 108.

tschi», schrieb Timkowski vor 150 Jahren,[97] ... «sagte, wir würden in der Folge bei dem Berge *Darchán* (d.i. ‹der Schmied›) vorbeikommen, der diesen Namen davon erhalten habe, daß der in den Jahrbüchern der Mongolei berühmte Chan Dschingis ..., der bis zu jener Zeit nur ein gemeiner Schmied gewesen war, an dem Fuße jenes Berges Eisen geschmiedet hätte.» «Der Berg *Darchán* ... besteht aus rotem Granit. ... Auf dem letzten Gipfel gegen Süden, den zu erreichen uns nur gelang, sind hohe Obo's aus Steinen aufgetürmt – ein Werk der Frömmigkeit der Mongolen, die hier im Sommer in großer Menge zusammenströmen, um das Andenken ihres vaterländischen Helden zu feiern.»[98] «Der Dschangin, ... der die Mission geleitete ..., konnte ... sich nicht enthalten, mir seine Volksfabeln zu erzählen. Er versicherte mir, daß auf dem Berge *Darchán* noch jetzt der Ambos des Dschingis aufbewahrt werde, der aus einem Metall Burün gemacht sei, welches die Eigenschaften des Eisens und des Kupfers in sich vereinige, d.i. zugleich fest und biegsam, folglich elastisch sein soll. Und dort gegen Osten auf dem Berge Tono ... stehe am Ufer des Flusses Cherulon der *Tono* oder der Rauchfang jener merkwürdigen Jurte, in welcher Dschingis ... im ersten Anfange lebte und emporreifte. Zu seinem Andenken bringt Dschonon Dsassak (ein mongolischer Fürst) im Sommer ein Opfer auf dem Berge *Tono* dar; und Hun Achai (ein anderer Fürst) ... beobachtet diesen Gebrauch auf dem Berge *Darchán*.»[99] Entsprechende Beobachtungen verdanken wir dem Archimandriten Palladius[100] und in noch stärkerem Maße dem ausgezeichneten Potanin[100a]. Nach letzterem ist die Legende vom Schmied Džingis in der östlichen Mongolei, von der Südgrenze von Transbaikalien bis zum Süden des Ordos-Gebietes, verbreitet. Man erzählt dort, daß dieser mächtige Herrscher einmal ein Schmied gewesen sei und mit seinen Zunftgenossen am Kulte des Himmlischen Schmiedes teilzunehmen pflegte, bei welchem man auf einem glühenden und mit Wasser gekühlten Ambos hämmerte. Wir werden sehen, daß diesem Schmieden der Herrscher am Schmiedefest ein bestimmter Mythos zugrunde liegt, den wir bei Iraniern und Türken gleichermaßen belegen können. Nicht zu vernachlässigen ist in diesem Zusammenhang auch der erste Name des Eroberers, *Temudžin*. Es heißt, daß man ihn darum so nannte, weil zur

[97] G. Timkowski, Reise nach China durch die Mongolei in den Jahren 1820 und 1821, 1, Leipzig 1825, 159.
[98] Ebd. 180f.
[99] Ebd. 189.
[100] L'archimandrite Palladius, Deux traversées de la Mongolie 1847–1859. Notes de voyage, trad. de russe (Extr. du Bull. de geogr. historique et descr. 1894) 74: «Nous pénétrons bientôt dans un système principal. ... Sur le plateau, on aperçoit un assez grand nombre de blocs rocheux en forme d'enclume: c'est de là sans doute que ce montagne a reçu son nom de ‹Forge de Djingis khan› ...». «Nos Mongols n'ont pas vu d'un bon oeil notre ascension du Darkhan; ils redoutent le colère des esprits de la montagne et s'efforcent de nous faire partager leurs craintes. Ils nous montrent au pied de la montagne l'obò, où l'on apport d'ordinaire les victimes offertes à ces esprits. Nous remarquons en outre, sur la cîme du dernier rocher, deux tsa-tsa (petits cônes d'argile regardés comme des images symboliques) entourés de pierres.»
[100a] G. N. Potanin, Jerke Khan, der Kult des Sohnes des Himmels in Nordasien (russisch), Tomsk 1916, 25f. H. H. Howorth, History of the Mongols 1, London 1876, 704 bringt entsprechende Sagen, die mit einem Berge auf der Insel Olchon im Baikalsee verknüpft sind. – Über die *darchat* im Dienste des Dzingis-Kultes vgl. u. S. 208.



Zeit seiner Geburt sein Vater einen türkischen Fürsten dieses Namens tötete[101] – was psychologisch nicht sehr wahrscheinlich klingt; aber *temurdži* heißt türkisch ‹Schmied›, und auch der himmlische Schmied wird bei den Mongolen des öfteren so genannt.[102]

Glücklicherweise kennen wir die sakrale Überlieferung der Mongolen, die den alten, dem römischen in allen wesentlichen Zügen entsprechenden Ursprungsmythos vom Volk der Wölfin mit dem aufsteigenden Prestige des Schmiedehandwerks in der frühen Metallzeit kombiniert hat.[103]

Wir zitieren hier die Version, die Rašid-ed-din aufgezeichnet hat:[104] «Diejenigen Völker, die man in der alten Zeit Mongolen genannt hat, begannen etwa vor 2000 Jahren mit den türkischen Völkern Krieg zu führen. Die Mongolen wurden ausgerottet, und insgesamt blieben von ihnen nur zwei Männer und zwei Frauen am Leben. Diese flüchteten sich, und es gelang ihnen mit großer Mühe, auf einem sehr engen Pfad an einen Ort zu gelangen, der von großen Bergen und Wäldern umschlossen war. In der Mitte dieser Gebirgsgegend befand sich jedoch eine angenehme Ebene mit guter Luft. Der Name dieser Landschaft war Ergeneh-Kun. *Kun* bedeutet einen Gebirgspaß, *Ergeneh* so viel wie hoher Felsen. Der Name der beiden Männer war Neguz und Kian. Ihre Nachkommen sind dort geblieben und durch Heirat haben sie sich so vermehrt, daß sie sich in Stämme aufgegliedert haben mit eigenen Namen. Aber da jene durch Berge und Wälder umschlossene Region zu eng geworden ist für die zahlreiche Bewohnerschaft, so haben sie sich miteinander besprochen, daß sie von dort ausziehen wollen. Sie gelangten auch an eine Stelle, wo eine Eisengrube war. Da haben sie das Eisen ständig geschmolzen, und sie trugen es auf einen Haufen zusammen. Von den Wäldern haben sie viel Holz und Kohle aufgestapelt; und sie haben 70 Rosse und Rinder geschlachtet und ihre Haut abgezogen, und Blasebälge aus den Häuten verfertigt für das

[101] So in der Geheimen Geschichte der Mongolen; s. E. Haenisch, Untersuchungen über das Yüan-Cha-pi-shi (Abh. Leipzig 41 Nr. 4) 1931, 30. Vgl. auch De Mailla, Histoire générale de la Chine 9, Paris, 1779, 8. Baron C. d'Ohsson, a.O. 1, 36 A.2. J. Marquart, über das Volkstum der Komanen, AbhGöttingen N.F. XIII Nr. 1, 1914, 128 A.1. u.a.m.
[102] G. N. Potanin, a.O. G. Sandschejew, a.O. 540 nennt als Ahnherren des burjatischen *Bulut* (‹Stahl›)-Geschlechtes *Temurdži Chara Darchan,* worin der Name des Schmiedes sowohl türkisch als auch mongolisch enthalten ist, wie im Falle des *Odqan γalaqan*, den wir unten kurz erörtern werden; interessant sind diese Belege für die alten türkisch-mongolischen Verbindungen, welche die gemeinsame Grundlage der hier behandelten Begriffsprägung bilden.
[103] Die ursprüngliche Rolle der Wölfin, der auf das Niveau der Hochkultur aufgestiegenen Dynastie bereits unangenehm, wird dabei möglichst verschwiegen. Aber Elbenagiti läßt die Bemerkung fallen, daß «Neguz und Kian nach einigen Mongolen Frauen waren, die in dieser Bergschlucht mit einem Wolfe Kinder zeugten; diese Erzählung ist aber Dummheit». Abulghâzi (ed. Desmaisons 2, 30ff.) macht aus dem Blauen Wolf des Mythos, *Burte Cina*, einen mongolischen Fürsten, der sein Volk aus der Höhle befreit hat. Über den totemistischen Hintergrund vgl. auch Fr. Altheim, Röm. Religionsgeschichte 2, Berlin 1932, 77ff.
[104] In der Übersetzung von Fr. v. Erdmann, Vollständige Übersicht der ältesten türkischen, tartarischen und mongolischen Völkerstämme, nach Raschid-ed-dins Vorgange bearb., Kasan 1841, 74ff. Die betreffenden Stellen bei Elbenagiti und Mirkhond hat Fr. v. Erdmann, Temudschin der Unerschütterliche, Leipzig 1862, 512ff. nach Rašid verzeichnet; vgl. noch Fr. v. Erdmann, Vollständ. Übersicht 79, über die Erzählung dieses Mythos bei dem Stamme der Urjangkut, bei dem Rašid ihn gehört hat.

Schmelzen. Und sie haben so lange in den Felsspalt Holz und Kohle geworfen, bis der Felsen schmolz und ihnen den Weg öffnete.»[105] «Alle Mongolen aber, welche sich in dem von Bergen umstarrten Ergeneh Kun festgesetzt hatten, beschäftigten sich bis auf diese Zeit mit dem Felsschmelzen. Da nun Dubun Najan, der Gemahl der Alan Kuwa, aus dem Volk Kurulas, dem Dschingischan denselben Ursprung verliehen hat, so haben sie noch bis jetzt das Berg- und Eisenschmelzen sowie die Eisenbearbeitung nicht vergessen. Daher ist es auch noch bis jetzt in der Familie des Dschingischan Brauch und Sitte, Blasebälge, Feueressen und Kohlen zu verfertigen, eine Menge Eisen zu schmelzen, auf Ambosse zu legen, mit dem Hammer zu hämmern, und zu Stangen auszuschlagen.»[106]

Wir sehen jetzt, wie die Herrscher der asiatischen Türken zu ihrem Schmiedetum gekommen sind: Es war Folge des einstigen Prestiges des königlichen Schmiedes, welcher durch jenen Mythos mit sakralem Glanz umgeben wurde. Ihre Urahnin war gleichfalls die Wölfin, und auch in ihrer Staatsreligion spielte die Höhle eine große Rolle, in der ihr Volk, von der Wölfin stammend, sich entfalten konnte. Nachdem ihr Staat sich in zwei selbständige Reiche aufgespalten hatte, begab sich der Kagan der Osttürken mit seinen Würdenträgern am Jahresfest der Befreiung in diese Höhle, um dort zu opfern; der Kagan der Westtürken sandte hohe Würdenträger für denselben Zweck dorthin.[107]

Dasselbe hat auch die mongolische Dynastie getan, wie z.B. Abulghâzi beschreibt:[108] «Ce fut ainsi que les Mogols sortirent de ces montagnes, après avoir pris une note exacte du mois, du jour et de l'heure de leur délivrance. Depuis cette époque les Mogols ont l'habitude de fêter ce jour. Le khan prend avec des

105 Noch viel verständlicher wird dieser Mythos, wenn man sich bewußt macht, daß *Ergeneh* in Wahrheit ‹Kupfer› oder ‹Eisen› bedeutet, wofür B. Munkácsi, Ethnografia (Budapest) 5, 1893, 8, das votjakische, vogulische, ostjakische und čeremisische Wortmaterial mit georgisch *rkina*, lasisch *erkina*, armenisch *erkath* und ossetisch *arkhoy* (*arkhüy*) konfrontiert.

106 Fr. v. Erdmann, Temudschin der Unerschütterliche 575 nach Rašid; vgl. d'Ohsson, a.O. 1, 22. Die Region, in welcher der kulturgeschichtlich und technisch entscheidend wichtige Schlauchblasebalg erfunden wurde, war nach W. Schmidt–W. Koppers, Völker und Kulturen 1, Wien 1924, 621 (die sich auf die Ergebnisse von W. Foy, Ethnologica 1, 1909 stützen) «in Vorder- oder eher vielleicht im angrenzenden Innerasien».

107 Ed. Chavannes, Documents sur les Toue-Kiüe occidentaux, Paris 1903, 15. Vgl. P. Pelliot, T'oung Pao 26, 1929, 214 mit A.2. Bei Georgios Pachymeres (5, 4 p. 344f. Bonn) werden aus dem *Ergeneh Kun* die kaspischen Tore. Das Höhlenmotiv der Ursprungssage (und Kosmogonie) spielt in der nordasiatischen Mythologie eine große Rolle. Der Herkunftsmythos des Volkes Kiong (De Mailla, Hist. générale de la Chine 4, 1777, 205f.) entspricht ganz der türkisch-mongolischen Variante. Das persische *Vara*, der hohle Berg, wo sich Yama verbirgt (vgl. H. Lommel, Die Yäst's des Awesta, Göttingen 1927, 199ff. und H. Junker, Vorträge d. Bibl. Marburg 2, 1921–23, 126.155 A.6) entspricht ebenso der Höhle der Anfänge bei den Hirtenkriegern Nordasiens wie die kosmische Höhle des hellenistisch-römischen Mithraskultes. Aus dem Ursprungsmythos drang das Höhlenmotiv natürlich auch in die Epik und die Märchenwelt ein. Vgl. z.B. W. Radloff, Proben aus der Volksliteratur 5, 1885, 82ff. (Kirgisen), H. Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren, St. Petersburg 1859, 340. M. A. Castrén, Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, St. Petersburg 1857, 194f. G. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage 95.135f. (persisches Volksmärchen). Kalewala 10, 423ff., usw. Wir besprachen das Höhlenmotiv bei der Behandlung der römischen Luperkalien S. 97ff.

108 Abulghâzi 2,34 (2,33 ed. Desmaisons). Hammer-Purgstall, Geschichte der Ilchane I, Darmstadt 1842, 14 hat diese Zusammenhänge klar erfaßt.



tenailles un morceau de fer rougi au feu, et le place sur une enclume où il le bat à coups de marteau, ce que font après lui tous les bèks. Les Mogols rappellent ainsi avec la plus grande vénération le jour heureux où ils sont sortis de leur prison et rentrés dans la patrie de leurs pères.» Nach Rašid war dieser Festtag, an dem der Schmied sein Volk befreit hatte, am Neujahr.[109]

Die in den chinesischen Jahrbüchern (Tšou-šu) erhaltene türkische Version desselben Mythos ergänzt sehr gut die mongolische. Es heißt da,[110] daß die Türken ein Stamm der Hunnen gewesen sind, der Ašina hieß und ausgerottet wurde. Nur ein Knabe hat die Katastrophe überlebt, der vom Feind verstümmelt und in einen Sumpf geworfen wurde. Dort fand ihn eine Wölfin und fütterte ihn mit Fleisch. So konnte er heranwachsen und als er ein Mann geworden war, vereinigte er sich mit der Wölfin. Diese floh vor den Beauftragten des feindlichen Herrschers, die die beiden umbringen wollten, in eine Höhle des Altai-Gebirges, wo sie zehn Söhne (Hinweis auf die *On-ogur*) zur Welt brachte. Aus der Nachkommenschaft dieser zehn Männer bildete sich das neue Volk in der Höhle. Dann wanderte es aus dem Versteck aus und arbeitete als Schmiede-Volk für die Žuan-žuan im Altai. Der Held, der sein Volk aus der Höhle befreite, heißt in der türkischen Tradition (in chinesischer Transkription) *A-hien-Schad*.[111] In diesem Namen ist šad ohne weiteres als hohe türkische Würdenbezeichnung verständlich. *Hien* ist chinesisch, bedeutet ‹weise› und entspricht dem *bilgä* der alttürkischen Inschriften; die große Bedeutung dieses Namens wird uns gleich klar werden.

Grundlegend für unsere Beweisführung ist die Tatsache, daß der mythische Schmied als Volksbefreier auch bei den Iraniern zu belegen ist, und zwar im Rahmen derselben sakralen Erzählung. Der Kern, also der Mythos vom ausgesetzten Kind, das, von einem weiblichen Tier ernährt, in der Wildnis aufwächst und dann sein Volk aus der Verknechtung durch einen Tyrannen befreit, ist im Iran sehr alt, wie wir schon gesehen haben. Wir betonten, daß man dort den Lebenslauf der großen Staatsgründer immer wieder im Sinne dieses mythischen Vorbildes gestaltet hat.[112] In einer der persischen Formprägungen dieses Mythos, in der Erzählung der Machtergreifung der Kāwi-Dynastie, wird der Schmied Kāweh neben dem Haupthelden Afridhun als dessen Helfer auf den zweiten Rang verwiesen, obwohl schon der Name des Königshauses verrät, daß ursprünglich Kāweh als dessen Ahn hingestellt war. Die Erzählungen bei Firdausi, Tabari, Al-Thaâ'libi usw. beruhen auf einer verlorenen gemeinsamen Quelle.[113] Neuerdings hat J. Hertel gezeigt,[114] daß die Kawiyāni-Dynastie eine nach der Zeit des

109 Le Baron d'Ohsson, a.O. 1,22.

110 Liu Mau-Tsai, a.O. 5f.

111 Liu Mau-tsai, a.O. 40.

112 Vgl. schon Th. Nöldeke, in: Grundriß der iranischen Philologie 2, Straßburg 1896–1904, 132f.

113 Firdansi's Königsbuch (Schahnāhme), übers. v. Fr. Rückert (2 Bde), Berlin 1890–1894, 33ff. Histoire des rois des Perses, par Aboû Mansoûr Abd al-Malik Ibn Mohammad Ibn'Ismâ'il. Texte arabe publ. et trad. par H. Zotenberg, Paris 1900, 30ff. G. Hüsing, Beitr. z. Kyrossage 140 sagt, daß Kyros ‹ein gelernter Schmied› gewesen sei. Leider fehlt die Quellenangabe.

114 J. Hertel, Achaemeniden und Kayaniden, ein Beitrag z. Gesch. Irans (Indo-iranische Quellen u. Forsch. H. 5) 1924. Dazu: A. Christensen, Les Kayanides (K. Danske Videnskabernes Selskabs hist.-fil. Meddel. XIX 2) 1931. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Mitt. d.

Avesta entstandene Fiktion ist, ersonnen, um die Ahnen der Sassaniden mit den achaemenidischen Großkönigen zu verbinden. Aber wenn auch die Königsreihe der Kayaniden mit der historischen Realität nichts zu tun hat, so ist doch die Fälschung an eine echte mythische Person geknüpft, an Kāweh, den Schmied, der das Volk aus der Höhle befreit hat. Einen untrüglichen Beweis dafür bietet das Reichsbanner der Sassaniden, das *dirafš-i-Kâwiyân,* das lederne Schurzfell des mythischen Schmiedes Kāweh, ein sakralrechtliches Überbleibsel aus der Zeit des Schmiedkönigtums, das, zum Mythos sublimiert, in diesem Kleinod seine Spur hinterließ. In der – sekundären – Variante der Sage bei Firdausi hat der Schmied seine Schürze bei der Revolte gegen den Drachenkönig Azi Dahāka als Fahne verwendet.[115] Als in der Schlacht von Quadisiyah (636/37 n. Chr.) die Araber dieses Banner erbeuteten, wurde der Mann, dem es in die Hände gefallen war, fürstlich belohnt; es soll 22 Fuß lang gewesen sein, mit Gold und Edelsteinen dicht besät.[116] Firdausi schildert auf eindrucksvolle Weise seine Pracht:

«Als (Āfridhūn) das Fell auf der Lanze sah,
Daraus macht ein Zeichen des Glücks der Schah,
Er schmückt' es mit griechischem Stoff' im Rund,
Gebild von Juwelen, von Gold der Grund,
Mit rot, gelb, blauer Troddeln Zier,
Und nannt' es das Kawijani-Panier,
Hob's über sein Haupt wie ein Sternenbild,
Das für ein Zeichen des Glückes gilt.
Drauf jeder, der gelangte zum Thron,
Aufs Haupt sich setzte die Schachenkron',
Jenes wertlose Schmiedefell
Behing neu und neu mit Perl und Juwel
Mit seidenen Stoffen stets herrlichern;
So ward es der Kawijani Stern,
Der in der Nacht die Sonne war,
Die Hoffnung der Welt und Wonne war.»[117]

vorderasiat.-ägypt. Ges. 43) 1938, 292ff. S. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Uppsala 1946, 151ff. 169. G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, Köln 1960, 43ff. Vgl. aber andererseits auch K. F. Geldner, Grundriß der iranischen Philologie 2, Straßburg 1896–1904, 24 mit weiteren Literaturangaben.

115 In der Übersetzung von Rückert 1, 47f.

116 Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, a. d. arab. Chronik d. Tabari übers., Leyden 1879, 278 A. 1. Vgl. die Anm. von Mohl bei Rückert, a.O. 1, 66, A. 269. Die früheste erhaltene Erwähnung des Banners ist – wie H. Lommel mich freundlich unterrichtete – im Awesta, Yašt 10, 14 (S. 193 in der Übersetzung von Lommel). F. Sarre, Klio 3, 1903, 358f. A. Christensen, Smeden Kāwêh og det persiske Rigsbanner (K. Danske Vidensk. Selsk. hist.-fil. Meddel. II 7) 1919. S. Wikander, Der arische Männerbund, Uppsala 1938, 96ff. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides², Kopenhagen 1944, 85 mit A. 10. 502ff. E. Herzfeld, Archäol. Mitt. aus Iran 1, 1929/30, 125ff. u. a.

117 Schahnāme 5,264ff. = 1,47f. Rückert. Vgl. Al-Tha'âlibî bei H. Zotenberg, Hist. des rois des Perses 32ff. 161. Tabari bei Th. Nöldeke, a.O. 278 und ders., Grundriß d. iran. Philol. 2, 131f. (Quellenfrage).



Manch' andere Hinweise bekräftigen das hohe Alter und die Verwurzelung der Vorstellung vom königlichen Schmied bei den Persern. In den mittelalterlichen Quellen wird Houšank, ein sagenhafter Großkönig der Vorzeit, als derjenige gepriesen, der das Eisen fand und es als erster zu Waffen und Werkzeugen verarbeitete;[118] ein anderer Sagenheld, König Džemšid, wird als Waffenschmied gepriesen.[119] Und aus echter einheimischer Überlieferung scheint mir Ephoros'[120] Notiz zu kommen, in der Anacharsis als Erfinder des Blasebalges gerühmt wird.

Weiter hilft uns die Betrachtung des Namens des Schmiedes, *Kāweh.* Es scheint eine alte Bezeichnung gewesen zu sein, wie schon Hüsing vermutete.[121] Im Awesta ist *kāwi* ein Ehrenname der sagenhaften alten Herrscher Irans. Nach H. Lommel ist die Grundbedeutung des Wortes ‹weise›, und erst allmählich wurde es zum königlichen Prädikat.[122] Seine Bedeutung geht in die indoiranische Periode zurück.[123]

Mit dem Prädikat ‹weise› bei Königen gelangen wir in alte Kulturschichten, zum Sakralkönigtum, dessen Eigenart Sir James Frazer[124] so reich dokumentieren konnte. In archaischen Gesellschaften ist einer der vertrautesten Ratgeber des Volkes eben der Schmied.[125] Die Prädikate des Hephaistos, περίφρων, πολύφρων, gehören zum alten Bestand seines Kultrituals,[126] und wie diese Art von Weisheit

118 Al-Tha'âlibî, Hist. des rois des Perses p. 5 Zotenberg. Firdausi 1, 9 Rückert.

119 Firdausi, 1,17 Rückert.

120 Ephoros bei Strab. VII 3,9 (p. 303 C).

121 G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage, 1906, 57.

122 H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta 171f. 172 A. 2. F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895, 160. J. Hertel, Achaemeniden und Kayaniden 46ff. W. Brandenstein, WZMorg. 36, 1929, 265 (Hinweis von Gy. Németh). H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Uppsala 1938, 98ff. Th. Nöldeke, Grundriß d. iranischen Philologie 2, 131. – R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, München 1910, 239: «So erklärt sich, daß ‹Kajn›, arabisch ‹Schmied›, in himyaritischen Inschriften noch als Titel ‹Fürst› oder ‹Herr› bedeutet.»

123 Stig Wikander schrieb mir am 14. 7. 1951: «Es scheint mir gar nicht sicher, daß die Wörter *Kaweh* und indoiranisch *kavi* etymologisch zusammenhängen. Es kann sein, daß gewisse Ableitungen des letzteren Wortes sekundär in Zusammenhang mit Kaweh gebracht worden sind (so wohl das ‹Kawische Banner›). Aber Herzfeld hat im 1. Bde seiner Arch. Mitt. aus Iran mit Recht die Wurzel *kāv-* (mit langem *ā*) zu den slawischen und baltischen Wörtern für ‹schlagen›, ‹Schmied› gestellt, die ein *kov-* aus idg. *kāv-* als Wurzel haben. R. Jacobson ist später unabhängig auf diese Etymologie gestoßen und wird sie in einer Arbeit über slawische Mythologie ausführlich begründen. *Kavi* hat dagegen kurzes *a* und bedeutet ‹Seher›, ursprünglich (und in Indien niemals) Königstitel. – Im Gegensatz dazu stehen die zentralasiatischen Verhältnisse, wo wir ohne Zweifel den Schmied als König als Charakteristikum eines großen Kulturkreises zu sehen haben.» Wie man zwischen beiden Wurzeln die Brücke schlagen kann – die Volksetymologie hat dabei große Hilfe geleistet – werden hoffentlich unsere Ausführungen zeigen. – Vgl. noch J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris 1948, 29f. J. Charpentier, Le monde oriental 25, 1931, 23f. O. Szemerényi, bei F. Altheim, Geschichte der lateinischen Sprache, Frankfurt 1951, 83. – Zum Prädikat ‹weise› bei Herrschern vgl. noch etwa: H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923, 97ff. J. Engnell, Studies in Divine Kingship, Uppsala 1943, 189ff. u. a.

124 Vgl. z. B. seine Lectures on the Early History of Kingship, London/New York 1905, 29ff.

125 Vgl. z. B. B. Gutmann, Zschr. f. Ethnol. 44, 1912, 86f. Literatur dazu ist bei R. J. Forbes zu finden (Studies in Ancient Technology 8, Leiden 1964, 98ff.). – M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951. Ders., Forgerons et alchimistes, Paris 1956. M. Delcourt, Héphaistos ou la légende du magicien (BFPLU) Liège 1957.

126 O. Gruppe, Griech. Mythologie, München 1906, 1308 A. 6.

noch in der vorklassischen Schicht griechischen Denkens faßbar ist, hat unlängst W. Burkert durch die Analyse des Wortes γόης gezeigt.[127] Dieses bezeichnete ursprünglich nicht den Scharlatan, der durch falsche Prophezeiungen und Hexenkünste der Gesellschaft schadet; erst die klassische Kultur hat den γόης der Vorzeit seiner Würde entkleidet und ihn ausgestoßen. Vorher war er ein Beschwörer und Priester, ein Seelenführer, der sich in Tiergestalt verwandeln konnte, der mit den Medizinmännern und Schamanen der vorrationalen Welt zu vergleichen ist, in welcher er einen legitimen Platz und eine erhöhte Stellung innehatte. Er war offenbar, wie wir hinzufügen möchten, ein Vorläufer des klassischen Weisen, und der Übergang ist bei Empedokles noch zu spüren.

Dieser vorklassische Träger der Weisheit wurde nun mit der Bearbeitung der Metalle in enge Verbindung gebracht. «Ältester Beleg für γόης», stellt Burkert fest,[128] «ist ein Vers der ‹Phoronis› (wohl 7. Jh. v. Chr.), der die idäischen Daktylen, die das Eisen erfunden haben sollten, als γόητες einführt. Die Verbindung von Schmied und Zauberer ist weit verbreitet, schien doch eine so geheimnisvolle und schwierige Kunst wie die des Schmiedes ohne kräftigen Zauber gar nicht denkbar. Doch das Treiben der Daktylen wird in eigentümlicher Weise genauer beschrieben:[129] sie waren γόητες, hieß es bei Ephoros, sie beschäftigten sich mit den magischen Besprechungen, den Mysterienweihen und -feiern; sie kamen auch nach Samothrake ....» Dabei ist es für unser Problem wesentlich, daß die Daktylen die zweigeteilte Organisationsform besaßen, die uns in dieser Untersuchung beschäftigt; sie waren in ‹rechte› und ‹linke› eingeteilt,[130] wie die Reichsorganisationen der Reiterhirten oder die ‹weißen› und ‹schwarzen› Schmiedesippen der Burjaten, usw. «Schmiede und Schamanen sind in demselben Nest geboren», sagt ein jakutisches Sprichwort.[131] Und der mythische Urahn der Türken, der von der Wölfin geboren wurde, hatte besondere Kräfte: die Fähigkeit, Wind und Regen zu erzeugen.[132] Mit anderen Worten: Der Urkönig war auch ein Schamane.

Einen entscheidenden Schritt vorwärts auf diesem Wege erlaubt uns der Zusammenhang zwischen dem Titel ‹weise› des iranischen Schmied-Königs und dem gleichen Titel der türkischen und mongolischen Herrscher. Im Aufsatz von 1932 habe ich darauf schon hingewiesen:[133] «Der Titel des rangältesten Königs (und des Thronfolgers) der asiatischen Hunnen, im chinesischen Transskript *t'o-k'i*,[134] wurde mit dem chinesischen Wort *hien*, ‹weise›, übersetzt. Stehender Titel der türkischen und uigur-türkischen Kagane (= Oberherrscher) war *bilgä*, ‹weise›,[134a]

[127] W. Burkert, RhM. N.F. 105, 1962, 39ff.

[128] Ebd. 39.

[129] Die Daktylen und die germanischen Zwerg-Schmiede gehören zusammen und bezeugen die alte Grundlage bei den Idg. Vgl. G. Dumézil, Tarpeia 207ff.

[130] Pherekydes, FGrHist 3 F 47; vgl. W. Burkert, a.O. 39 A. 14. O. Schrader, Reallex. d. indogerm. Altertumskunde, Straßburg 1901, 728.

[131] M. Shieroshevskij–W. G. Sumner, Journ. R. Anthrop. Inst. 31, 1901, 104.

[132] Liu Mau-Tsai, a.O. 5f. 40f. Vgl. auch die wichtigen Beobachtungen von B. Laufer, Chinese Clay Figures, Chicago 1914, 197f.

[133] a.O. 210f.

[134] Nach J. J. De Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit (Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens 1, 1925) 55.

[134a] Vgl. G. J. Ramstedt, Journ. Soc. Finno-Ougr. 30, 1913, 12.



offizielles Prädikat der Nachfolger des Džingis *sečen*, ‹weise›.[135] So müssen wir fragen, ob diese offensichtlich miteinander zusammenhängenden Ehrentitel nicht mit dem iranischen *kāwi*, ‹weise›, zusammengehören, und ob dieser Titel nicht auch bei den hunnischen, türkischen und mongolischen Herrschern, wie in Iran, mit dem verblüffenden Aufstieg des Schmiedehandwerks zum Königsthron zu verbinden ist?» Diese Frage kann nunmehr bejaht werden. O. Pritšak,[136] ein kompetenter Altaist, hat die linguistischen Probleme des Wortes ‹weise›, ‹wissend› bei Hunnen und Türken geklärt; er zeigte ferner, daß auch der hunnische Oberherrscher selbst diesen Titel angenommen hat. In den chinesischen Quellen taucht der hunnische Titel ‹weise› um 200 v. Chr. auf, aber dies ist nur die Zeit, in der das chinesische Interesse für die gefährlichen Nachbarn stärker wurde. Die Institution des Schmied-Königtums war gewiß viel älter; sie wurzelte letzten Endes in den Verhältnissen der jüngeren Steinzeit, in welcher die technische Leistung des Verfertigers neuer Waffen erstmals hohes Ansehen erlangen konnte. Im Rgveda ist die Blitzwaffe des Indra einmal aus Gold, ein anderes Mal aber aus Stein,[137] und in ihm beginnt auch bereits die Rolle des göttlichen Schmiedes als Weltschöpfer.[138] Die Kaiser der Čou-Dynastie in China beteten die Sonne mit einem Hammer aus Jade an, der das Symbol ihrer Souveränität war.[139] Aber entstanden sein kann das Schmiedkönigtum nur westlich und südlich der Viehzüchter, Jäger und Beutemacher, deren Gesellschaft es so lange seinen Stempel aufdrückte. In der Suche nach seinem Ursprungsgebiet wird uns die Bezeichnung jener Würde gute Dienste leisten. Dabei müssen wir uns über das immer wieder zu beobachtende Phänomen im Klaren sein, daß alle Rangtitel der Welt über kurz oder lang sich abnützen und entwertet werden: *Kündüh* z. B. war im Chazarenreiche noch der Titel des Großkönigs; heute bezeichnet es bei den Mongolen nur mehr eine Art Feldwebel.[140]

Die Würdenbezeichnung, der wir hier nachgehen, heißt bei den Türken *tarchan*. Die meisten Angaben dafür hat schon B. Laufer zusammengestellt.[141] Der Ursprung des Wortes ist noch nicht geklärt. Laufer meint, es sei alttürkisch, während P. Pelliot, auf die mongolische Pluralbildung *tarquan-tarquat* (wie *tegin-tegit* usw.) gestützt, es bei den Türken als Lehnwort betrachtet, und zwar übernommen von den Žuan-žuan, den asiatischen Awaren, die nach ihm mongolisch gesprochen

[135] Freundlicher Hinweis von L. Ligeti.

[136] O. Pritšak, Die 24 Ta-Ch'ên (Oriens extremus 1, 1954, 178ff., bes. 186ff. Vgl. schon P. Pelliot, T'oung pao 26, 1926, 210.

[137] J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta, Leipzig 1927, 214ff.

[138] Vgl. z. B. H. Oldenberg, Die Religion des Veda[2], Berlin/Stuttgart 1917, 276 usw.

[139] B. Laufer, Jade, Chicago 1912, 81f. 88ff. – Die *bronzenen* Mauern des Tartaros, in denen die Titanen eingeschlossen wurden (Hesiod. *Theogon.* 726ff.), hatten natürlich auch einen übernatürlichen Verfertiger.

[140] D. Pais, Magyar Nyelv 27, 1931, 170ff.

[141] B. Laufer, Sino-Iranica. Chinese contributions to the history of civilisation in ancient Iran, Chicago 1919, 592ff. Dazu kommt die ungarische Fachliteratur, die man bei Z. Gombocz, Magyar Nyelv 11, 1915, 437 findet; ferner Gy. Németh, Der Werdegang des landnehmenden Ungarntums (ung.), Budapest 1930, 256ff. S. auch Han Ju-Lin, Le titre officiel darkhan de l'époque mongole (Studia Serica 1, 1940–41) 155ff., und die Lit. in den folgenden Fußnoten.

haben.[142] Die Awaren aber, die unter Justinian, sicher durch die Türken bedrängt, nach Ungarn gelangten, sprachen türkisch.[143] Jedenfalls kann der mongolische Stamm, von welchem die Türken den Titel *tarchan* übernommen haben könnten, nicht mit dem des Džingis identisch sein, da er bei dessen Volk – wie Laufer erwiesen hat – verhältnismäßig spät eingeführt worden ist. Diese Streitfrage verliert jedoch an Bedeutung, wenn wir in Betracht ziehen, daß die Institution, deren Träger *tarchan* genannt wurde, aus dem Südwesten nach Nordasien gekommen ist und so auch der *terminus technicus* dafür aus dem Westen oder Süden Persiens stammen dürfte.

Es kann kaum dem Zufall zugeschrieben werden, daß unter den Würdenträgern des asiatischen Hunnenreiches der *tarchan* nicht zu finden ist.[144] Nicht zu vergessen ist jedoch, daß der meines Erachtens entsprechende Rang des ‹weisen› Königs unmittelbar nach dem Shan-yü, dem Oberherrscher, folgte[145] und bei den Türken des frühen Mittelalters von diesem selbst getragen wurde.

Das Alter des Titels zeigt z. B. *Deptzi tarchan tegin,*[146] der Name des Urkönigs der Jakuten, der sein Volk in die neue Heimat geführt hat, ferner der Name des Stammvaters eines burjatischen Geschlechtes, *Temurdži Chara Darchan,*[147] oder *Tarchan Durisk,* ein anderer burjatischer Urvater, der Schmied und Schamane gewesen ist.[148]

In den chinesischen Quellen erscheint der Titel *Tarchan* erst seit der Machtergreifung der Türken. Er ist nicht mehr die Bezeichnung des Oberkönigs, aber der *apa tarqan* und der *boila baga tarquan* waren noch hohe Würdenträger mit absteigender Tendenz; noch im 7. und 8. Jh. n. Chr. wurden Vasallenkönige der Türken Tarchane genannt.[149] Der mächtige Herrscher der Chazaren wurde auch als *tarchan* betitelt;[150] ebenso die Söhne des bulgarischen Königs[151] und die wich-

142 P. Pelliot, T'oung Pao 1921, 323ff. und 1929, 250f. Vgl. noch D. Pais im Körösi Csoma-Archivum 2, 1926, 365.

143 Vgl. meine Bemerkungen in Eurasia Septentrionalis 9, 1934, 285ff. Die seither angeschwollene Literatur ist zu finden bei O. Mänchen-Helfen, Saeculum 31, 1956, 127. D. Sinor, Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale, Wiesbaden 1963, 265f. u. J. Deér, Karl d. Gr. I, Düsseldorf 1965, 719. A. 1 geben die neueste Literatur.

144 Vgl. O. Pritšak, Die 24 Ta-Ch'ên, Oriens extremus 1, 1954, 178ff.

145 Ebd. 182. 184ff.

146 Nach Rh. J. von Strahlenberg, Das nord- und östliche Teil von Europa und Asien, Stockholm 1730, 375.

147 G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 540.

148 Potanin, Očerki 4, 12f.

149 Liu Mau-Tsai, a.O. 49 ist ein türkischer *T'an-han Khagan* genannt. – Wie schwankend die Stellung des Tarchans in der Rangordnung der Türkenreiche war, zeigen die Angaben ebendort: vgl. 158. 179. 213. 219. 229. 230. 278. Ed. Chavannes, Documents 27. 37. 43. 54. 64. 79. 149. 164 A. 3. 200 A. 239 mit A. 295. Vgl. R. N. Frye, Harv. Journ. of As. St. 14, 1951, 105ff. Gy. Moravcsik, Byzantino-Turcica 2, Budapest 1942/43, 299f. P. Pelliot, T'oung pao 16, 1915, 688. Thomsen, ZDMG. 1924, 159. 163. V. Smith, Catal. of the Coins in the Indian Museum, Calcutta 1, 1906, 234 Nr. 1. R. Ghirsman, Chionites-Hephthalites, Paris 1948, 3f. J. Walker, A Catal. of the Arab-Sasanian Coins in the Br. Mus. 1941, 127f. J. Marquart, Erānšahr, Berlin 1901, 69. 76f.

150 F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895, 128.

151 C. Mango – J. Ševčenko, Dumbarton Oaks Papers 14, 1960, 248 (zu Const. Porph. *De cerim.* 681 Bonn).



tigsten Würdenträger der ungarländischen Awaren.[152] Überall ist der Rang erblich.[153] Im Reich der Kirghisen war der *targan* nurmehr in der 6. Rangklasse der Würdenträger; später sank er zum Status der von der Steuerzahlung befreiten Edelmänner ab.

Mehr Einsicht in die Eigenart des Titels gewinnen wir daraus, daß er auch bei den Nachbarvölkern Innerasiens in Gebrauch war. Bei den Kalmüken werden mehrere Herrscher *Darchan noyon* genannt,[154] und in der epischen Dichtung der mongolischen Stämme finden wir den *darchan* als ‹Held, Ritter› ständig wieder.[155]

Wichtig ist für uns, daß – wie mich Gy. Németh belehrte – bei den Türken *tarqan* fast immer nur die Würde bezeichnet, allein bei den Kara-Kirghisen auch den Schmied. Demgegenüber ist das entsprechende *darchan* bei den Mongolen zwar auch Titel für einen – im Range abgesunkenen – Würdenträger, aber es ist außerdem der gängige Name des Schmiedes und auch des himmlischen Abbildes der Schmiede. B. Laufer wollte diese zwei Bedeutungsinhalte des Wortes nur darum nicht anerkennen bzw. sie voneinander trennen, weil er die hier skizzierten Zusammenhänge nicht gekannt hat.

Wenn Džingis Chan nach seinem Tode im Sinne eines sehr alten mythischen Archetypus zum himmlischen Schmied befördert wurde, so bezeugt dies die Wurzelhaftigkeit des Begriffes *tarchan-darchan* in der Mongolei. Überhaupt erahnen diejenigen Forscher, die nur die zwingende Kraft der literarischen Topik kennen, nicht die weit stärkere Macht der mythischen Archetypen in archaischen Gesellschaften. Spuren des echten alten Mythos sind in der Mongolei wenigstens bis vor kurzem noch vorhanden gewesen. «Die in der Mongolei in der letzten Zeit gesammelten Materialien zur Volkstradition überzeugten mich», schrieb Potanin,[156] «davon, daß der Begriff *tarchan* in der dortigen Mythologie eine große Rolle gespielt hat. Dies war der Name der Figur, die im Mittelpunkt des Kultes der Schmiede stand. Diesen stellt man sich zunächst als einen Schamanen vor, der größeres Wissen und größere Macht hatte als alle die übrigen. Er war der erste Schmied auf Erden, der Begründer jenes Handwerkes. Nach einer Aufzeichnung von mir hieß er in Transbaikalien *tarchan-bö* (*tarchan* mong. ‹Schmied›, *bö* ‹Schamane›); nach einer anderen Aufzeichnung von mir hieß er *temerše*, tatarisch ‹Schmied›, aus dem Wort *temir,* ‹Eisen›. Die burjatischen Schmiede betrachten diesen Gott als ihren Patron. Zu seinen Ehren veranstalten sie ein rituelles Schmieden: Sie begießen einen glühend gemachten Amboß mit Wasser und hämmern darauf. Der Ahne des Stammes der Gelengut war nach ihrem Glauben *Urnaut Gelenganut,* der ‹Kriegshammer›.» Darum nennt man seine Nachkommen *Gelengut*

152 Zuletzt J. Deér, Karl der Große 1, Düsseldorf 1965, 761.

153 O. Pritšak, a.O. bespricht das System der Geschlechterherrschaft. Vgl. noch Menandros (*Exc. de leg.* 1, 195 De Boor): ἦν δὲ ἐπίκλησις τῷ μετ' ἐκεῖνον (dem Maniach) πρεσβευτῇ Ταγμὰ αὐτῷ, ἀξίωμα δὲ Ταρχάν. οὗτος δὴ οὖν σὺν αὐτῷ ὁ τοῦ ἤδη ἀποιχομένου παῖς, φημὶ δὴ τοῦ Μανιάχ, κομιδῇ μειράκιον, ὅμως δὲ τὸ πατρῷον διαδεξάμενος γέρας. ἔτι μὴν καὶ τὴν μετὰ τὸν Ταγμὰ Ταρχὰν κληρωσάμενος ἀξίαν.

154 P. S. Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, St. Petersburg 1, 1776, 94f. 192. 197ff.

155 G. Sandschejew, a.O. 538.

156 G. N. Potanin, Jerke Khan, Tomsk 1916, 25f.

*Terchan:* so Rašid-ed-din.[157] *Bushir Darchan* und *Bashir Darchan* sind die Namen der zwei ältesten Söhne des himmlischen Schmiedes,[157a] usw. Alter und Bodenständigkeit des Mythos sind durch die strikte Erblichkeit des Schmiedehandwerks gesichert.

Der Ritterorden der Darchane (*darchat*), der die Grabstätte des Džingis Chan, sein Schwert und Banner hütete und dafür frei von Abgaben an den Staat war,[158] ist eine sekundäre Bildung.

Wie bei Griechen und Römern war der rituelle Ausdruck des Aufstiegs des Schmiedes auf den Thron und in den Himmel die Pflege und der Kult des königlichen Hausherdes. Bei den Skythen ist die Hauptgottheit ihres Staatswesens *Tabiti,*[159] die bei Herodot mit Hestia gleichgesetzt wird. Im skythischen Königsmythos werden die Dreiteilung des Volksganzen und die Thronfolge des jüngsten Sohnes durch die Geschichte der vom Himmel herabgelassenen goldenen Objekte[160] gerechtfertigt: Als diese glühend auf die Erde gefallen waren, war nur der jüngste der drei Söhne des Urahn-Königs Targitaos imstande, das feuersprühende Edelmetall mit der Hand anzufassen; durch dieses Feuerordal war er von der Gottheit dazu bestimmt, das Thronerbe anzutreten. Dieses heilige Gold wurde von den Königen streng gehütet und mit großen jährlichen Opfern geehrt. Der Name *paradāta* dieser Herrscher weist auf jene kultische Funktion hin.[161]

Es ist ohne weiteres klar, daß dieser mythische Entscheid durch Gottesurteil der ‹Herrin der Skythen›, Tabiti, zuzuschreiben ist. Aber wer hat die goldenen Objekte im Himmel angefertigt? In der Mythologie und Epik der Völker Nordasiens ist der Verfertiger der Waffen des Helden und der Werkzeuge der Menschen manchmal der Himmelsvater selbst, aber zumeist der himmlische Schmied,[162] der sie vom Himmelsberg herunterläßt. Zwischen diesen beiden muß man auch im Falle der sakrosankten skythischen Goldobjekte, welche wahre *pignora imperii* sind, wählen: Entweder den Himmelsvater oder seinen Schmied dachte man sich dabei am Werke.

Die breite soziologische Grundlage dieser Heiligung der himmlischen Metallobjekte wird beim Blick auf den türkischen und mongolischen Kultus des Herdes, vor allem des königlichen, sichtbar. Es genügt, hierfür die Forschungsergebnisse

[157] Bei Fr. v. Erdmann, Vollst. Übers. 109f.

[157a] G. Sandschejew, Anthropos 23, 1928, 538f. – Weitere Details über den Schmied-Kultus in meinem Aufsatz von 1932, 212ff.

[158] G. Sandschejew, Die Darchaten (russisch). Ethnogr. Ber. über eine Reise in die Mongolei im J. 1927 (Ak. d. Wiss. d. SSSR) Leningrad 1930. G. N. Potanin – W. Lüdtke, ARW. 25, 1927, 92f.

[159] Herod. 4,59.

[160] Herod. 4,5.10; neuerdings von G. Dumézil des öfteren behandelt.

[161] Wie H. Lommel, Die Yäst's des Awesta 170 hervorgehoben hat. – Es verdient auch Beachtung, daß in der mythischen Überlieferung der Jakuten der jüngste Sohn des Himmelsvaters der Menschheit das Feuer geschenkt hat. N. Dyrenkowa, Ptica v Kosmogoničeskich predstavlenijach tureckich plemen Sibiri, Leningrad 1931, 124.

[162] Viele Beispiele dafür bei W. Radloff, Proben, *passim.* J. J. Schmidt, Die Taten Bogda Gesser Chans, übers. von J. J. Schmidt, St. Petersburg 1839, 5. Gy. Mészáros, Die Denkmäler der alten Religion der Čuvassen (ung.) 66. Im Kalewala 36, 237ff.; 48, 210ff. G. Sandschejew, Anthropos, a.O. 540. B. Munkácsi, Ethnografia 4 (Budapest), 1893, 53f. P. Saintyves, Talismans et reliques tombés du ciel (Rev. d'éthnogr. et de sociol.) 1910, u.a. So schon oben S. 191ff.



von N. Poppe[163] über den Namen des Feuergottes bei den Mongolen, *Odqan γalaqan,* zusammenzufassen. Die erste Hälfte dieses Namens, *Od + qan,* ist türkisch und bedeutet ‹Feuerfürst›; die zweite Hälfte, *γalä + quan,* ist mongolisch und hat dieselbe Bedeutung. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet aber *odqan* so viel wie ‹der jüngste Sohn›, wie in der älteren mongolischen Sprache *odčigin,* also türkisch *odtigin,* ‹Feuerfürst›, der Name des jüngsten Sohnes war, der in Abwesenheit des Vaters und seiner Brüder das Haus hütete. Noch das Reich des Džingis Chan wurde nach seinem Tode so verteilt, daß der älteste der Söhne die am weitesten vom Zentrum liegenden Gebiete, der jüngste die Jurte des Vaters erbte; er pflegte den sakralen königlichen Herd. Diese Rolle der Ultimogenitur, ein Überrest der matriarchalen Gesellschaftsorganisation, tritt uns bei den Skythen im Rahmen der Dreiteilung entgegen, bei den Mongolen im Mythos der drei göttlich gezeugten Söhne der Alan Goa,[164] ferner bei den Sien-Pi.[165] Im Reich der Türken überwog schon die vaterrechtliche Zweiteilung, wenn auch Spuren der einstigen Dreigliederung bei ihnen nicht fehlen.[166]

Auch in Rom gehört der Staatsherd mit den drei Vestalinnen, den drei Gentilstämmen und den dreißig Kurien zusammen, und natürlich stammt der am Staatsherd gezeugte Urkönig ebenfalls aus dieser alten Kulturstufe.

## 4. Das Ursprungsland des Schmied-Königtums

So weit gelangten wir im Aufsatz von 1932. Hier sollen nun die Konsequenzen aus diesen Feststellungen gezogen werden.

Niemand wird bezweifeln, daß der soziale und politische Aufstieg des Schmiedes der Bronzezeit angehört. Im 2. Jahrtausend v. Chr., bevor die großen Wanderungen seit ca. 1200 begannen, fochten die eurasischen Viehzüchter mit bronzenen Waffen. Die indogermanischen Stämme, unter ihnen sowohl solche, die in die Mediterranwelt eindrangen, als auch einige andere, die an deren Nordrand angesiedelt waren, beteiligten sich an dieser Explosion der Metallindustrie, die auf ihr soziales Leben und ihre politische Struktur einen grundlegenden Einfluß ausgeübt hat. Aber schon damals verbreitete sich die Kunde von einem wunderwirkenden neuen Metall, dem Eisen, dessen Bearbeitung sie erst später erlernten. Da erst in

[163] Survivances du culte du feu dans la langue mongole, Asia maior 2, 1925, 132. Den Hinweis auf diese Arbeit, wie auf manche andere Werke desselben Forschungsgebietes verdanke ich der Hilfsbereitschaft meines Freundes L. Rásonyi-Nagy.

[164] J. J. Schmidt, Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, St. Petersburg 1829, 59. Vgl. W. Koppers, Wiener Beiträge z. Kulturgesch. u. Linguistik 1, 1930, 359.

[165] De Mailla, Hist. gén. de la Chine 3, 1778, 478. Vgl. Hist. générale de la Chine 4, 1778, 203. E. H. Parker, A Thousand Years of the Tartars², New York 1924, 94. Die Namen der drei Horden sind dieselben wie die der drei Gruppen der Ghuzen bei Mas'ūdi (Murūg 1,212; vgl. J. Marquart, Streifzüge 339. Vgl. auch die entsprechenden Benennungen der ‹östlichen›, ‹mittleren› und ‹westlichen› Horden der Kirgisen, die ‹drei Familien› der Karluk (Fr. Hirth, Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk, St. Petersburg 1899, 44). Auch bei den Türken finden wir Stammesnamen wie ‹drei Pfeile›, ‹drei Oguz› usw.

[166] S. die vorhergehende Fußnote.

der Epoche des Eisens die mageren Quellen uns gestatten, Einsichten in die politische und gesellschaftliche Gestalt der archaischen Staaten zu gewinnen, sind wir gezwungen, unsere Untersuchung über das Schmiedekönigtum auf die Eisenzeit zu konzentrieren.

Wir haben gesehen, daß diese Institution, die wir in der Steppenwelt erfassen können, ihre Wurzeln südlich und westlich davon hatte. Was nun das Eisen anbelangt, so sucht man die Gegend seiner Entdeckung «im nordöstlichen Kleinasien, in Armenien und im südlichen Kaukasus».[167] Wesentlich ist, daß schon die Griechen den Ursprung der Eisenindustrie in jenen Gegenden suchten, und nicht bei sich selbst. Die Ilias (2,875) will davon wissen, daß das Silber in der Landschaft ‹Alybe› geboren sei: τηλόθεν ἐξ Ἀλύβης, ὅθεν ἀργύρου ἐστὶ γενέθλη. Strabon identifiziert schon richtig das homerische *Alybe* mit dem später oft genannten Volk der *Chalybes*, die bei den Alten als die ersten Bearbeiter des Eisens galten; er stammte aus Amaseia und hat dieses Volk nach guter Information lokalisiert.[168] Aber schon Hekataios schrieb,[169] was z.B. bei Hesychios *s.v.* steht: Χάλυβοι· ἔθνος τῆς Σκυθίας ὅπου σίδηρος γίγνεται. Und im Skythenlande war auch nach Aischylos[170] das Eisen geboren: bei den Hirtenkriegern also, bei welchen wir die sonst verschwundene Institution des Schmied-Königtums entdeckt haben. Diese Lokalisierung der frühesten Eisengewinnung im Skythen- (oder Kimmerier-)Land

167 A. W. Persson, Eisen und Eisenbearbeitung in ältester Zeit (Bull. Soc. R. des Lettres de Lund 1933–34 Nr. 6) 1. R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology 8, Leiden 1964, 33: «Thus the iron production of Africa and the Old World almost certainly derive from a single Near Eastern center, in which the essential discoveries and inventions were made during the period of 1400–1200 B.C.» Über den neuesten Stand der archäologischen Forschung orientiert S. Pigott, Antiquity 38, 1964, 300ff. Vgl. ders., The Listener 1955, 790ff. Wichtig noch immer S. Przeworski, Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500–700 v. Chr. (Intern. Arch. f. Ethnogr. 36. Suppl.). Vgl. noch G. M. A. Hanfmann, AJA. 56, 1952, 33 (zu Cl. Schaeffers Chronologie der Bronzezeit).

168 Strab. XII 3,19 (p. 549 C): Οἱ δὲ νῦν Χαλδαῖοι Χάλυβες τὸ παλαιὸν ὠνομάζοντο, καθ' οὓς μάλιστα ἡ Φαρνακία ἵδρυται, κατὰ θάλατταν μὲν ἔχουσα εὐφυΐαν τὴν ἐκ τῆς πηλαμυδείας (πρώτιστα γὰρ ἁλίσκεται ἐνταῦθα τὸ ὄψον τοῦτο), ἐκ δὲ τῆς γῆς τὰ μέταλλα, νῦν μὲν σιδήρου, πρότερον δὲ καὶ ἀργύρου. ὅλως δὲ κατὰ τοὺς τόπους τούτους ἡ παραλία στενὴ τελέως ἐστίν, ὑπέρκειται γὰρ εὐθὺς τὰ ὄρη μετάλλων πλήρη καὶ δρυμῶν, γεωργεῖται δ' οὐ πολλά. λείπεται δὲ τοῖς μὲν μεταλλευταῖς ἐκ τῶν μετάλλων ὁ βίος, τοῖς δὲ θαλαττουργοῖς ἐκ τῆς ἁλιείας, καὶ μάλιστα τῶν πηλαμυδῶν καὶ τῶν δελφίνων. ἐπακολουθοῦντες γὰρ ταῖς ἀγέλαις τῶν ἰχθύων, κορδύλης τε καὶ εὐάλωτοι γίνονται διὰ τὸ πλησιάζειν τῇ γῇ προαλέστεροι. δελεαζομένους μόνοι οὗτοι κατακόπτουσι τοὺς δελφῖνας καὶ τῷ στέατι πολλῷ χρῶνται πρὸς ἅπαντα. Ganz entsprechend schon Xenoph. *Anab.* X 5,1. 3. Vgl. H. Blümner, Technologie und Terminologie d. Gewerbe u. Künste IV 1, Leipzig 1886, 31f. 69ff. 71f. mit den Details. Fr. Cumont, RevPhil. 26, 1902, 280ff. A. H. Kan, Iupiter Dolichenus, Leiden 1943, 11f. P. Merlat, Iupiter Dolichenus (Publ. de l'Inst. d'Art et d'Archéol. de l'Univ. de Paris 5) 1960, 73ff. W. Aly, Strabon von Amaseia, Bonn 1956, 57ff. 63. J. D. P. Bolton, Aristeas von Proconnesus, Oxford 1962, 46ff. K. F. Dörner, *Ubi ferrum nascitur* (AnzWien 1965, 1ff.). S. auch u. S. 216.

169 Wie wir aus Steph. Byz. *s.v.* Χάλυβοι erfahren; dieselbe Angabe findet sich mit leichten Varianten im Suda-Lexikon, im *Etym. magn.* bei Hesychios und bei Serv. *Georg.* 1,58. Vgl. F. Jacoby, FGrHist. 1, 203.

170 Aischyl. *Septem* 191. 714ff. 924. Vgl. T. G. Tucker, The Seven against Thebes of Aeschylus, Cambridge 1908, 150f. P. Vondermühll, MusHelv. 16, 1959, 145ff. (über die Kimmerier in der Odyssee). W. Burkert, RhM. N.F. 105, 1962, 39.



durch die Griechen ist keine Ausgeburt der Phantasie. Der heilige Berg, ‹wo das Eisen geboren ist›, befand sich nämlich, wie wir sehen werden, in Kommagene, in Ostanatolien, das in der archaischen Zeit tatsächlich von jenen ostiranischen Viehzüchtern und Reiterkriegern besetzt war. Diese haben nun zwar ihre gefürchteten Eisenschwerter von dort bezogen, aber den Bergbau und die Metallarbeit haben sie nicht selbst erfunden, sondern schon vorgefunden.[171] Wir haben heute Einsicht in die frühe Geschichte dieser Industrie in jenem Landstrich.[172]

Die Orientalisten haben in der diplomatischen Korrespondenz der Herrscher des 14. und 13. Jhs. v. Chr. im Nahen Osten zwischen den Huldigungs- oder Tributgeschenken, die diese einander sendeten, eiserne Waffen gefunden. Die bekanntesten Fälle sind die eisernen Waffen, die ein König von Mitanni, Tušratta, dem Pharao Amenophis III. zukommen ließ, und die *eine* eiserne Klinge, die König Chattusillis III. dem Pharao Ramses II. sendete.[173] Dieser letztere Fall zeigt schon an sich den enormen Wert der eisernen Waffe in jener Epoche; noch um 1100 v. Chr. war eine eiserne Lanzenspitze eine königliche Waffe für einen so mächtigen Herrscher wie den Assyrerkönig.[174] Kein Wunder, daß die Könige die Eisengewinnung und -verarbeitung monopolisierten, wie aus ihrer Korrespondenz ersichtlich ist; man fand auch in königlichen Palästen jener Jahrhunderte Eisenlager und -werkstätten, so im hethitischen Yazilikaya,[175] im Palast von Pantalica in Sizilien[176] und sonst; die enormen Bestände von Eisenluppen im Palastbezirk von Khorsabad[177] gehören gleichfalls hierhin. Den Hauptanteil am Eisenmonopol scheinen – nach allgemeiner Auffassung der Forschung – die hethitischen Großkönige besessen zu haben; wir werden sehen, daß dies wahrscheinlich auch bei der Stärkung ihrer charismatischen Position eine Rolle gespielt hat, und es wird wohl auch stimmen, daß erst der Zerfall der hethitischen Macht das Königsmonopol der Eisenverarbeitung brach und ihr Geheimnis anderen zugänglich machte.[178] Es fragt sich daher, ob wir nicht bei den Hethitern Spuren des Schmiedkönigtums finden können.

171 Später, in der Zeit des älteren Plinius, blühte die Eisengewinnung auch schon in Nordasien. Das *ferrum Sericum*, das nach ihm damals das beste der Welt war, kam im Römerreich mit dem Pelzhandel der Reiterhirten und mit der von ihnen beförderten chinesischen Seide an und mag daher aus dem Altaigebiet importiert worden sein; als nächstbeste Sorte galt nach Plinius das parthische, welches wohl aus dem von uns ins Auge gefaßten Gebiet stammte. Vgl. Plin. *n.h.* XXXIV 14, 145: *ex omnibus autem generibus palma Serico ferro est. Seres hoc cum vestibus suis pellibusque mittunt; secunda Parthico. neque alia genera ferri ex mera acie temperantur. . . .*

172 P. Merlat, Iupiter Dolichenus, Paris 1960, 72ff. will in einer eingehenden Analyse zeigen, daß die Chalybes vor Kommagene auf der anderen Seite des Taurus siedelten, was ich wegen der sakralen Bindung nicht für wahrscheinlich halte. Jedenfalls sah er richtig, daß die ganze Konzeption hethitisch ist.

173 Vgl. die Übersetzung des Briefes bei Br. Meissner, ZDMG. 72, 1918, 61.

174 S. Przeworski, a.O. 140f.

175 K. Bittel–R. Naumann–H. Otto, Yazilikaya, Leipzig 1941, 7ff.

176 P. Orsi, MonAnt. 9, 1899, 75ff. (Hinweis von H. Riemann).

177 Herangezogen von H. Blümner, Technologie und Terminologie IV 1, Leipzig 1886, 68. Vgl. auch C. Roebuck, Ionian Trade and Colonisation, New York 1959, 38, und dazu G. M. A. Hanfmann, Gnomon 32, 1960, 701f.

178 R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology 8, Leiden 1964, 90.

Den ungeheuren Eindruck und tiefgehenden Einfluß des hethitischen Königtums auf die Mit- und Nachwelt kann das Weiterleben seiner Insignien und Symbole illustrieren, auf die zuerst H. Th. Bossert aufmerksam gemacht hat.[179]

Das Ideogramm für ‹König› in der hethitischen Bilderschrift ist ein längliches, konisches Zeichen mit einer vertikalen Mittelrippe und einem Querstrich[180] (Abb. 4). Bossert und Laroche hielten dieses Symbol für den «bonnet pointu du roi hittite». Diese Meinung wird von K. Bittel nicht geteilt.[181] Tatsächlich ist die hohe Mütze der hethitischen Götter und Großkönige nicht so spitz, und wenn sie Querstriche hat, sind sie beiderseits mit nach oben kreisförmig eingebogenen Verlängerungen verbunden.[182] Andererseits ist es klar, daß die hethitischen Hieroglyphen noch deutlich die Piktogramme der Objekte bewahrten, aus denen dann die Bilderschrift Ideogramme gemacht hat: Neben Bildtypen, die organische Wesen oder deren Teile darstellen, wie menschlichen Kopf, Stierkopf, Vogel usw., kommen Waffen vor, wie Dolch, Messer, Lanzenspitze, usw. Das mit dem oben beschriebenen Zeichen dargestellte Objekt schaut wie ein langer Spieß mit Querstrich aus, das aber in dieser Gestalt kein Waffenstück und kein Werkzeug sein kann. Eine mögliche Lösung bietet die Tatsache, daß in der vorklassischen Zeit in dieser Fom gegossenes Eisen für industrielle und Handelszwecke thesauriert worden ist.

Für Griechenland steht uns hier ein reiches Belegmaterial zur Verfügung. Aus der Literatur erfahren wir über den Gebrauch von Geld in Spießform (ὀβελός, ὀβελίσκος), vom Verbot seiner Verwendung durch Pheidon von Argos im 7. Jahrhundert, als das Münzgeld aufkam, und von der Tatsache, daß die ‹Spieße› damals noch nicht verdrängt werden konnten. Epigraphische Angaben und besonders die Votivgaben in frühgriechischen Tempeln und Gräbern bezeugen die Anhäufung und Benützung der gleichförmigen Eisenspieße als Zahlungsmittel.[183] Diese Spieße sind nachhethitisch, aber ebenso wie die hethitische Eisenverarbeitung erst nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches dem Westen bekannt geworden ist, so könnte auch diese Art der Aufbewahrung und Verwendung von Eisengeld ein

179 H. Th. Bossert, FuF. 14, 1938, 338ff. Ders., Die Welt des Orients 1, 1947–52, 480ff. Für Hinweise auf Spezialliteratur und Ratschläge bin ich meinem verehrten Freund Kurt Bittel verpflichtet.

180 E. Laroche, Les hiéroglyphes hittites, 1, Paris 1960, 10ff. Nr. 17. Vgl. auch H. G. Güterbock, Siegel aus Boğazköy 1 (Arch. f. Orientforsch. Beitr. 5) Berlin 1940, 61ff.; 2 (ebd. Beih. 7), Berlin 1942, 6ff. 31ff. 65ff. 84ff. Th. Beran, Die hethitische Glyptik von Boğazköy 1, Berlin 1967, Taf. 3–12.

181 K. Bittel schrieb mir am 9. 4. 1970: «Diese Meinung teile ich nicht: Erstens ist der ‹bonnet pointu› nicht primär Bestandteil der Königs-, sondern der Gottestracht. Der König (Großkönig) trägt sie nur dann, wenn er in einer *bestimmten* Opferhandlung einem *bestimmten* Gott gegenübertritt. Zweitens ist der ‹bonnet pointu› insofern anders gestaltet, als er zwar einen oder mehrere Längsstege, aber keinen Quersteg zeigt. Dabei ist allerdings einzuräumen, daß beim ‹Königskegel› mitunter auch der Quersteg fehlen kann.»

182 Vgl. die Typenzeichnungen bei E. Akurgal, Späthethitische Bildkunst, Ankara 1949, 6f. Abb. 1–12.

183 Die Angaben findet man leicht in den folgenden Werken: J. N. Svoronos, Journ. intern. d'arch. num. 9, 1906, 196ff. K. Regling, RE 7, 975f. Th. Lenschau, RE 19, 1944. W. Schwabacher, ebd. 1946ff. R. Pleiner, Iron Working in Ancient Greece, Prag 1969, 15ff.






Abb. 4

spätes Erbe gewesen sein. Die Griechen waren in jenen historisch dunklen Jahrhunderten noch weit davon entfernt, die führende Kulturmacht zu sein; das Spießgeld können sie sehr wohl aus derselben Gegend übernommen haben, in der die Forschung den Ursprung der systematischen Eisenverarbeitung lokalisiert.[184]

Die damals durch die Sensation der Entdeckung übersteigerte Wertschätzung des Eisens und das königliche Monopol seiner Verarbeitung dürften die Annahme rechtfertigen, daß der Herrscher, als ausschließlicher Besitzer des Eisens und des Geheimnisses seiner Bearbeitung, ‹Herr des Eisens› genannt werden und so der ‹Obelisk›, als Symbol für den königlichen Eisenschatz, die Grundlage des Ideogramms für ‹König› werden konnte; dies besonders, da wir die einstige Existenz eines Schmiedkönigtums erwiesen haben.

Das zweite Ideogramm, das, kombiniert mit dem Obelisken, als ‹Groß› interpretiert worden ist und zweifellos dem ersteren eine besonders erhöhende Qualifikation gibt, ist ein Halbkreis mit eingerollten Enden (Abb. 4). Man weiß bisher noch nicht, welchen Gegenstand er darstellen soll.

Eine typologische Überlegung kann uns weiterhelfen. Der halbe Ring mit eingerollten Enden ist unbedingt ein für den praktischen Gebrauch bestimmter Gegenstand aus Metall. In dieser Form – mit den einwärts gebogenen Endstücken – kann es sich um keinen Halsring, Armring oder sonstiges Schmuckstück handeln. Ähnlich, nur etwas flacher, sieht das Feuereisen der frühmittelalterlichen Reiternomaden aus.[185] Die Awaren bringen dieses Feuereisen im 6. Jh. n. Chr. nach Ungarn; nun enthält ihre ganze Kultur technisch und künstlerisch nichts Neues. Die ungeheure Beharrungskraft der Gerätetypen und -formen in Nordasien ist wohlbekannt. Jene Awaren haben Tierkampfdarstellungen auf ihren Gürtelbeschlägen, die degenerierte Nachklänge der skythischen Kunst des 5. Jhs. v. Chr. sind;[186] diese Möglichkeit der Wiedergabe sehr alter Formen besteht also auch für ihre Feuereisen.[187]

Ist es nun Zufall, daß dieses hethitische Symbol der Souveränität gerade im Lande des Eisens, in Kommagene, wiederverwendet worden ist? C. Küthmann hat nämlich, einer Anregung von H. Th. Bossert folgend und von diesem bestätigt,[188] wahrgenommen, daß auf Bronzemünzen kommagenischer Könige der frühen Kaiserzeit (Taf. 12–13) die beiden von uns erörterten Hoheitssymbole der hethitischen Großkönige wiederkehren, gehalten von den Scheren des Skorpion-

184 H. H. Coghlan, Pitt Rivers Mus. Occasional Papers in Technology 8, 1956, 62ff.
185 Z. B. bei J. Hampel, Die Altertümer des früheren Mittelalters in Ungarn 3, Budapest 1905, Taf. 180, 1; 207, 2 usw. Im Westen: E. Salin–A. France-Lanord, Le fer à l'époque mérovingienne, Paris 1943, 214. J. Werner, Das alamannische Gräberfeld von Bülach, Basel 1953, 18. A. Roes, BJb. 167, 1967, 292f.
186 Verf., Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien 2, Berlin 1926, 18ff.
187 So weit mir bekannt ist, gibt es noch keine ausführliche Typologie und Geschichte des Feuerzeugs.
188 C. Küthmann, Schweizer Münzblätter 1, 1950, 62ff. H. Th. Bossert, Die Welt des Orients 1, 1947–52, 480ff. Die Münztypen sind inventarisiert bei W. Wroth, BMC Galatia 1899, 106 u. 108 mit Taf. 14,9 und 15,1. – Die Vorlagen unserer Abbildungen verdanken wir den Herren G. K. Jenkins und R. A. G. Carsson im British Museum, G. Le Rider und Mme. C. Nicolet im Cabinet des Médailles in Paris, M. Thompson in der Sammlung der Am. Num. Soc. in New York.



sternbildes. Während der Spieß entweder zu zwei konisch zusammentreffenden, geraden Linien reduziert erscheint (Taf. 12) oder aber ganz mißverstanden und zum Königsdiadem umgeformt worden ist (Taf. 13,4–6), das mit einer Masche an dem rundlichen, feuereisenartigen Objekt hängt, hat letzteres durchaus die alte Gestalt bewahrt.

Heutigen Menschen ist die Vorstellung, daß ein Feuereisen ein Herrschaftssymbol werden können, schwer verständlich. Doch macht schon das Wetzsteinszepter des frühmittelalterlichen Königsgrabes von Sutton Hoo klar, daß so etwas keineswegs ungewöhnlich war. Und ein jakutischer Schamanenritus illustriert deutlich den einstigen theologischen Hintergrund, der ein praktisches Objekt für die primitive Mentalität in die sakrale Sphäre erheben konnte: «Der Adler ist der Wirt des Feuers. Besonders deutlich offenbart sich diese Rolle des Adlers im Ritualgebrauch des Feuerschlagens zur Kur der Hautkrankheiten, die, in der Auffassung der Jakuten, den Menschen nur von dem Wirte des Feuers gesandt werden. Dieser Ritus darf nur durch eine vom Adler abstammende Person vollzogen werden, offenbar, da nur solche Personen als dem Wirte des Feuers verwandt gelten.»[189]

Dieser sakrale Charakter von Eisenobjekten entstand gleich nach der Entdeckung der todbringenden Kraft des neuen Metalls. Altorientalische und hethitische Texte bezeichnen es als das ‹vom Himmel gefallene Metall›. Man erklärt dies[190] aus dem anfänglichen Gebrauch von Meteoriten für die Herstellung von Waffen und Werkzeugen. So plausibel dies einem wissenschaftlich geschulten modernen Menschen auch scheinen mag, so haben doch die Alten die Provenienz der Meteoriten von den andersartigen Erscheinungsformen des Eisenerzes kaum unterscheiden können; sie betrachteten vielmehr alles Nützliche, ja die ganze Weltschöpfung, als ein Geschenk des Himmels.[191] Diese sakrale Sphäre umfaßte auch das Gebirge, wo ‹das Eisen geboren war›, wie uns eine andere Tradition lehrt, die im Hethiterreich entstanden ist und in Kommagene lange fortlebte.

Der hethitische Himmelsgott, der auf einem Stier reitet, erlebte in jener Landschaft am Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. eine kultische Neublüte, die man an der Wiedergeburt seiner zentral-hethitischen Ikonographie ablesen kann.[192]

189 L. Sternberg, ARW. 28, 1930, 129. Die Grundauffassung, die hier deutlich wird, ist uns schon bei den Indern des Rgveda bekannt; vgl. A. Bergaigne, La religion védique 1, (Bibl. de l'Éc. d. H.-Ét., sc. ph. et h., fasc. 36) 1878, 107f. über den himmlischen Ursprung des Feuers: «Nous lisons aux vers X 181, 1–3 non seulement que Vasishta, que Bharadvâja, qu'une troupe d'anciens sacrificateurs non dénommés, ont apporté ou reçu du ciel, du soleil, de l'empire lumineux du créateur, de Savitri, de Vishnu, telle ou telle offrande, telle ou telle prière particulière, mais qu'ils ont ‹trouvé l'essence suprême du sacrifice qui d'abord était hors de leur portée et cachée› (v. 2), qu'ils ont ‹trouvé en priant le sacrifice tombé, le premier sacrifice allant vers les dieux›. Le terme est formel; de même que le feu, le sacrifice lui-même est tombé du ciel . . . Le sacrifice n'a pas d'ailleurs pu agencé de toutes pièces dans le ciel, d'ou il est tombé, que par les dieux eux-mêmes.»
190 A. W. Persson, a.O. 2ff. R. J. Forbes, a.O. 215 u. a. m.
191 Über die Herabsendung des Feuers und alles dessen, was mit ihm in Verbindung stand, s. o. A. 189.
192 H. Demircioğlu, Der Gott auf dem Stier (Neue deutsche Forsch., Abt. Alte Gesch. 6). Berlin 1939. P. Merlat, Jupiter Dolichenus, Paris 1960, 70ff.

Uns interessiert besonders die Tatsache, daß dieser alte Hauptgott des hethitischen Pantheons, wie manche seiner Begleiter, bei dieser Neubelebung das Attribut des Hammers erhielt, also als göttlicher Schmied gekennzeichnet wurde.[193] Derselbe Gott auf dem Stier erscheint dann weiter in der römischen Kaiserzeit als Herr der kommagenischen Stadt Doliche; er wird mit Juppiter identifiziert und in der mittleren Kaiserzeit von den kommagenischen Bogenschützen der römischen Armee im ganzen Reich verbreitet.[194] Auf seinen Votivinschriften erscheint bisweilen ein für uns sehr wichtiger liturgischer Ausdruck:

1) CIL III 1128 = Merlat, Rép. Nr. 24 (mit seinen Ergänzungen): *Numini et virtutibu[s dei aeterni, Iovi o.m. Dolicheno], / nato ubi ferrum exo[ritur. Iunoni reginae Augustae*(?)], / *Naturae Boni Even[tus, pro salute imp. Caes. T. Aelii Hadri]-ani Antonini A[ug. Pii* . . .], / *Terentiu[s Gentianus v.s.l.m.*].

2) CIL III 11927 = Merlat, Rép. Nr. 170: *T.I.o.m. Duliceno ubi fer(r)um [nascit]ur E.*(?).

3) CIL VI 30947 = Merlat, Rép. Nr. 241: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Dolicheno ubi ferrum nascitur, C. Sempronius Rectus, ⟨cent(urio)⟩ frumentarius d.d.*

4) CIL XIII 7342b = Merlat, Rép. Nr. 315: *I.o.m. Dolicheno ubi ferrum nascitur, Flavius Fidelis et Q. Iulius Posstimus ex imperio ipsius, pro se et suos.*

Hier ist also die Rede von dem Gott, der aus der Landschaft Kommagene stammt, ‹wo das Eisen geboren wird›.[195] Fr. Cumont hat schon 1902 erkannt, daß in den frühgriechischen Nachrichten über die Herkunft des Metalls aus dem Skythenlande die Formulierungen ὅθεν ἀργύρου ἐστὶ γενέθλη, ὅτου ὁ σίδηρος τίκτεται, ὅπου σίδηρος γίγνεται – ‹bei den Chalybern› *apud quos nascitur ferrum* – mit jenem Satz der Dolichenus-Liturgie identisch sind; und besonders P. Merlat hat klar herausgestellt, daß diese Ausdrucksweise hethitisch ist.

Mir scheint aber, daß man die mythisch-religiöse Eigenart des Ausdrucks nicht genug gewürdigt hat. Man muß daran denken, daß selbst in den altgriechischen Mysterienkulten der Kern die Revelation eines Werdegangs war: Weltschöpfung, individuelle Zeugung und Wiedergeburt, in Wort, in symbolischer Handlung, in den entsprechenden Kultobjekten des Rituals. Das Erlebnis der Entstehung im Schauspiel des Kultes wurde als dramatische Wirklichkeit empfunden. Das ist aber nur der schwache Schatten einer einst viel zwingender empfundenen Wirkung, die bei den Hethitern noch in voller Kraft gewesen sein muß. Verse des finnischen Epos können davon zeugen:[196]

[193] E. Akurgal, Späthethitische Bildkunst, Ankara 1949, 97.

[194] Details und Lit. bei P. Merlat, Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus, Paris-Rennes 1951, und ders., Jupiter Dolichenus, essai d'interprétation et de synthèse (Publ. de l'inst. d'art et d'archéol. de l'Univ. de Paris 5) 1960. Ist es unter diesen Umständen Zufall, daß die meist silbernen Votivreliefs des Dolichenus durchweg den Umriß des ‹Obelisken› des hethitischen König-Ideogramms aufweisen?

[195] Für die Vorstellung, daß ein Metall wie ein Lebewesen aus dem Schoß der Erde geboren werde, vgl. P. Merlat, Jupiter Dolichenus 72 A. 13.

[196] Kalewala 8, 275ff.



«Ist schon Größeres gedämmet
Ist schon Stärkeres bezwungen,
Durch drei Worte nur des Schöpfers.
Durch Erzählung von dem Ursprung,
Bäch' und Seen selbst bezähmet,
Ströme selbst mit jähem Sturze,
Buchten an des Landes Spitzen,
Baien an den schmalsten Zungen.»

Dann wird *der Mythos von der Entstehung des Eisens erzählt*,[197] als wirksames Mittel für die Heilung der Wunde, die durch *das Eisen* verursacht worden ist.

Wir haben die Mythen kennengelernt, welche die türkischen Herrscher Nordasiens und ihre iranischen Nachbarn dazu veranlaßten, beim jährlichen Opfer am heiligen Berge ihrer Nation in der Ahnenhöhle zu opfern und zu *schmieden.* In Kommagene ist auch eine solche Höhle der königlichen Ahnen am heiligen Berge des Nemrud Dagh entdeckt worden,[198] die solchen Zwecken gedient haben kann – dort, ‹wo das Eisen geboren wird›.

Diese sakrale Stellung und kultische Verwendung des Eisens kann sowohl dessen Rolle in der Herrschermystik und Hoheitssymbolik erklären wie auch die Umgestaltung des Feuereisens zu einem Hoheitszeichen. Wir haben dafür aber allem Anschein nach noch einen weiteren Beleg, der unsere Hypothese weiter bekräftigen dürfte.

Wir haben gesehen, daß die Sassaniden als Nachfahren des Ur-Schmiedes Kāweh gelten wollten und daß ihr kostbares Reichsbanner als dessen Schurzfell aufgefaßt worden ist. Nun ist eines der am häufigsten abgebildeten und am wenigsten verstandenen Hoheitssymbole der sassanidischen Großkönige der Schwurring, der in der Regel kreisrund zu sein scheint. In einem Falle jedoch (Taf. 14)[199] ist er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als ein halbrunder Bogen mit einem geraden Griff zu erkennen, sehr ähnlich der Grundform des Feuereisens der Nomaden. Dieselbe Form weist auch der Schwurring am Investitur-Relief des Ardešir in Naqš-i-Rustam auf (Taf. 15 = R. Ghirshman, Iran. Parthes et Sassanides, 1962, 119 Abb. 157). In der Hand eines Abkömmlings des Ur-Schmiedes Kāweh hat das wunderwirkende Feuerwerkzeug einen guten Sinn. Und wenn Kommagene ein hethitisches Hoheitszeichen erben konnte, so war dieselbe Möglichkeit auch für die Schmied-Könige des benachbarten Persien gegeben.

[197] Ebd. 26, 691ff. 30, 213ff.

[198] K. F. Dörner, AnzWien 1965, 1ff.

[199] Früher hat man diesen Silberteller als postsassanidisch betrachtet; vgl. A. U. Pope, A Survey of Persian Art 4, Oxford 1938, Taf. 230 A, u. sonst. Aber wir sind mit R. Ghirshman (Iran. Parthes et Sassanides, Paris 1962, 218 Abb. 259) davon überzeugt, daß er noch in die sassanidische Epoche selbst gehört.

## 5. Der Titel des Schmied-Königs

Wichtig für unsere Beweisführung ist die Tatsache, daß nach den neuesten Ergebnissen der technologischen Forschung die Kenntnis der Eisenbearbeitung – wie erwähnt – nur von den Hethitern ausgegangen sein kann[200] und, nach dem Osten vordringend, erst im 6. Jh. v. Chr. China erreicht hat.[201] Die gestählten Waffen, welche die Eurasiaten schon früher kennen, tauchen aber in China erst im 3. Jh. v. Chr. auf. Die Chinesen entwickelten ein ganz anderes, neues Verfahren der Eisenfabrikation als der Westen,[202] und es ist zu hoffen, daß die Rolle, welche möglicherweise die Erzlager im Altaigebiet dabei gespielt haben, bald geklärt wird.

Angesichts dieser Voraussetzungen ist uns die Annahme erlaubt, daß mit der Eisengewinnung und der Idee des Schmied-Königtums auch der Titel des Schmied-Königs von den Hethitern zu den Hirtenvölkern Nordasiens gelangt sein kann. Die Wahrscheinlichkeit, daß dem so war, ist in der Tat groß.

Der hethitische Obergott und Blitzeschleuderer hieß churritisch Tešub, hethitisch Tarḫu; die mit diesem Namen gebildeten Worte und Benennungen sind oft durch die Einfügung eines *n* zwischen Stammwort und Suffix mit ihm verbunden, z. B. *Tarḫunda.*[203] Königsnamen hethitischer Zeit, welche jenes Grundwort enthalten, sind bekannt, wie *Tarkumuwa,* König von Mera (13. Jh. v. Chr.), dessen silbernes Siegel uns erhalten ist.[204] In der späthethitischen Zeit, im 8. Jh. v. Chr., finden wir häufig solche Namensbildungen, z. B. *Tarḫuwaras, Tarḫuja(r)mas*[205] usw.

Es fragt sich daher, ob der damals in Ost-Anatolien wieder in Erscheinung tretende hethitische, blitzeschleudernde Gott nicht eher hethitisch *Tarku,* und nicht Tešub, genannt wurde. Denn noch in der römischen Spätrepublik finden wir in derselben Umgebung Fürstennamen wie *Tarcondimotos,*[206] *Tarcondarius,*[207] *Tarcondemos,*[208] und unweit davon ist auf Rhodos der Name der göttlichen Schmiede, *Telchin,* wohl von griechischer Zunge aus *Tarḫun* geformt. *Tarchon* heißt der Sohn des mythischen Gründers von Pergamon,[209] und hierhin gehört wohl auch *Tarkomn* auf Kreta.[210]

200 H. H. Coghlan, a.O. N. J. van der Merwe, The Carbon-14 Dating of Iron, Chicago/London 1969, 113f. 122 (Bibl.). Den Hinweis verdanke ich O. Neugebauer.

201 Kwang-chih Chang, The Archeology of Ancient China, New Haven 1963, 195ff.

202 N. J. van der Merwe, a.O. 40ff.

203 Vgl. z. B. E. Laroche, Recherches sur les noms des dieux hittites, Paris 1948, 89. L. Deroy, Athen. n. s. 30, 1952, 59. Ph. H. J. Howink ten Cate, The Luvian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period, Leiden 1961, 119. 125ff. und 232f. L. Zgusta, Kleinasiatische Personennamen, Prag 1961.

204 D. K. Hill, Archiv orientálni 9, 1937, 307ff. mit ausführlicher Bibliographie 307 A. 2.

205 Vgl. auch B. Hrozny, Archiv orientálni 9, 1937, 411.

206 A. Stein, RE IV A 2297ff.

207 F. Stähelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater², Leipzig 1907, 89.

208 Plut. *Ant.* 61,1.

209 A. W. Byvanck, 5. Türk Tarih Kongreß 1956 (1960) 167.

210 A. Toynbee, Hannibals Legacy 1, London/New York/Oxford 1965, 366.



Manche Gelehrte haben mit diesem kleinasiatischen Namen *Tarchon* den der Ahnen des Etruskervolkes verbunden.[211] Dies würde zu den zahllosen kleinasiatisch-etruskischen Verbindungen nur eine weitere hinzufügen.[212]

Ja, es fehlt auch nicht an Gelehrten, die den türkisch-mongolischen Titel *tarchan* mit jener hethitsch-kleinasiatischen Würdenbezeichnung verbinden wollen.[213] Dies ist, meinen wir, jetzt sehr plausibel geworden.

Wir hoffen, diese Verknüpfung der eurasischen Staatsorganisation mit ihren hethitschen Voraussetzungen auf eine sichere Grundlage gestellt und zugleich demonstriert zu haben, daß die Vulkanssohnschaft der Mythenkönige Roms der Widerhall einer Institution der frühen Metallzeit ist.

211 F. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier, Leipzig 1913, 213f. P. Kretschmer, Einleitung in die Altertumswissenschaft 1³, 6, 74. 11. F. Schachermeyr, Etruskische Frühgeschichte, Berlin 1927, 207f. 294. Ders., WS. 47, 1929, 158. Ders., RE 4 A, 2348 Z. 29ff. G. Herbig, Kleinasiatisch-etruskische Namengleichungen (SB München Nr. 2) 1914. J. Sundwall, Villanovastudien, Åbo 1928, 213. – Der etruskische Ursprungsmythos ist gut bezeugt: Vgl. Timaios, FGrHist. 566 F 62. Lykophron, *Alex.* 1238ff. (= FGrHist. 706, 20 (28a.) Vgl. ebd. F 4, F 12 und 14). Xanthos bei DH I 28, 2. Cato, *Orig.* fr. 45 (HRRel. 1² p. 67f. Peter). Strab. V 2,2 (p. 219 C); vgl. J. Bayet, MélArchHist. 38, 1920, 76f. Justin. *Epit.* XX 1,7. Plin. *n. h.* III 5,50. Festus p. 430 L. Verg. *Aen.* 8,506.603; 10,153.290.299; 11,184.727.729.746.757. Serv. *Aen.* 2,781; 8,479. Vgl. F. Jacoby, FGrHist. 3 B Fußnotenband zum Komm., 1955, 332 A. 322. M. Zoeller, Latium und Rom, Leipzig 1878, 167f. O. Müller–W. Deecke, Die Etrusker 1, 67 A. 6. 82ff.; 470f. 494; 2,283f. W. Schulze, ZGLEN 95f. W. Aly, Strabon von Amaseia, Bonn 1956, 239. G. A. Mansuelli, StEtr. 36, 1937, 234 (Spiegel mit *Avle Tarchunu* und *Pava Tarchies*). M. Pallottino, RendLinc. 6. ser. 6, 1930, 49ff. Ders., MonAnt. 1937, 234ff. J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (Philol. Unters. 13, 1892). J. Perret, Les origines de la légende troyenne à Rome, Paris 1942, 265. 347. 357. 359. 374. 468. 469. W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 1908, 118f. und F. Jacoby, FGrHist. 817 F 1 (*Tarchetios*). H. Strasburger, Zur Sage von der Gründung Roms (SB Heidelberg) 1968, 21ff. (zu Plut. *Rom.* 2,3–8) u. a.

212 Wir geben hier nur wenige aus einer großen Zahl von Spezialarbeiten an: P. Ducati, Etruria antica 1, Turin 1925, 119. B. Hrozny, Les inscriptions crétoises, Prag 1949, 279. A. Audin, Lettres d'Humanité 10, 1951, 69. R. Fell, Etruria and Rome, Cambridge 1924, 5f. 10ff. K. Bittel, MDOG. 78, 1940, 12ff. A. Piganiol, CHistMond. 1, 1953, 336ff. O. Szemerényi, Studi micenei 1, 1966, 126f. Vgl. ferner oben S. 192ff.

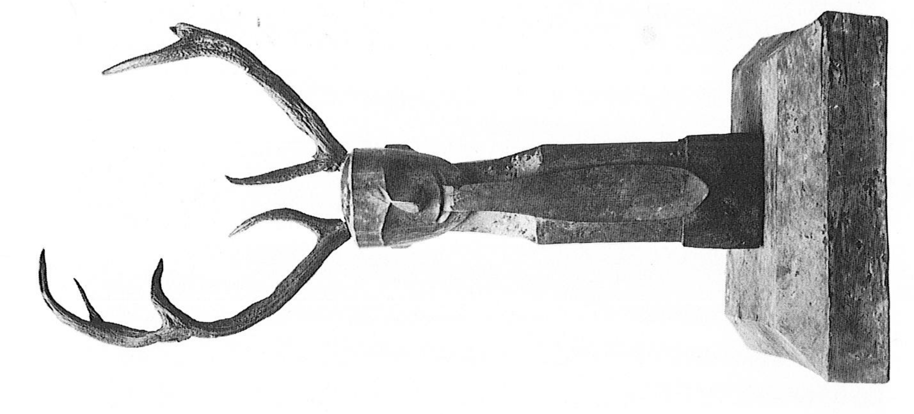
213 H. Beveridge, Journ. R. As. Soc. 1917, 834 und 1918, 314ff. F. W. Thomas, ebd. 1918, 122f.

# REGISTER

## 1) Sachen

## 2) Götter, Heroen, Mythenwesen, Könige

## 3) Sonstige Personen sowie Länder-, Völker- und Städtenamen



2. Holzschnitzerei aus Hunan, Zentralchina

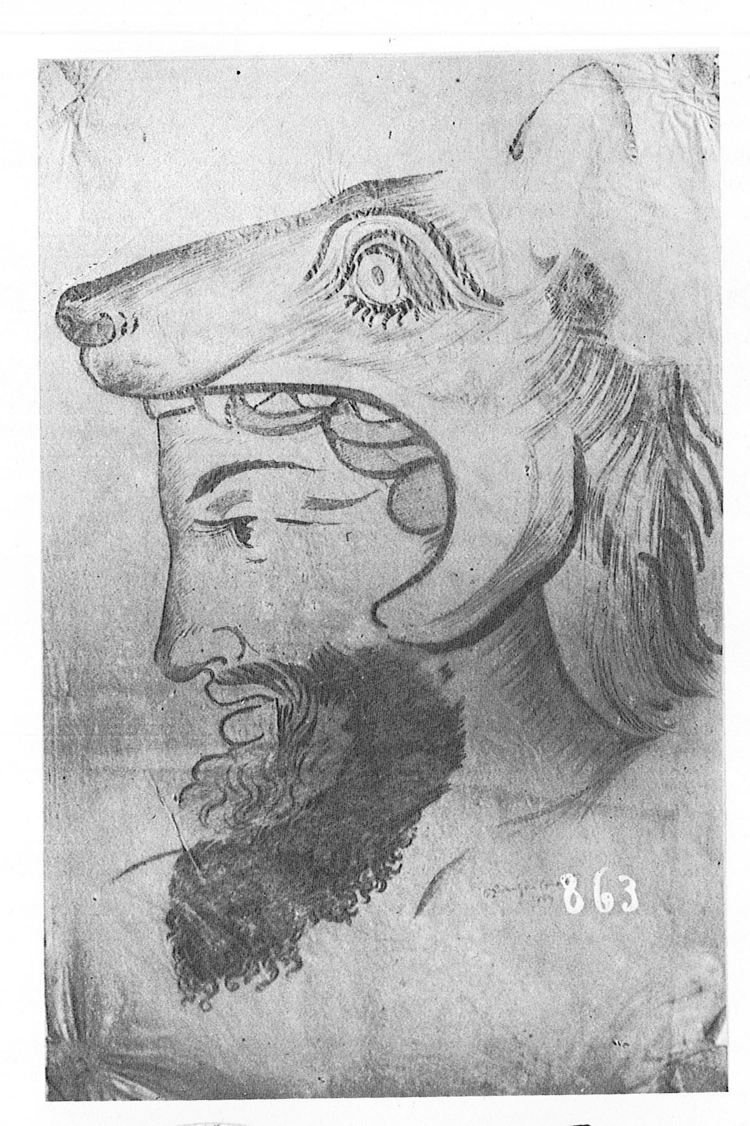


1. Detail einer mythischen Kampfszene. Filzapplikation aus dem 5. Kurgan von Pazyryk



1. Hethitisches Siegel, im Louvre – 2. Bronzemünze der pontischen Stadt Amisos
3. Schwarzfiguriges etruskisches Vasenbild mit Wolfskrieger







1. Der etruskische Hades mit Wolfskappe. Wandgemälde
2. Denar der italischen Bundesgenossen



2



3



1

1. Steinrelief aus Tell Halaf
2. Filzapplikation aus dem Fürstengrab von Noin-Ula, Mongolei
3. Chinesische Vielfraß-Fratze, Länge 20,5 cm






1

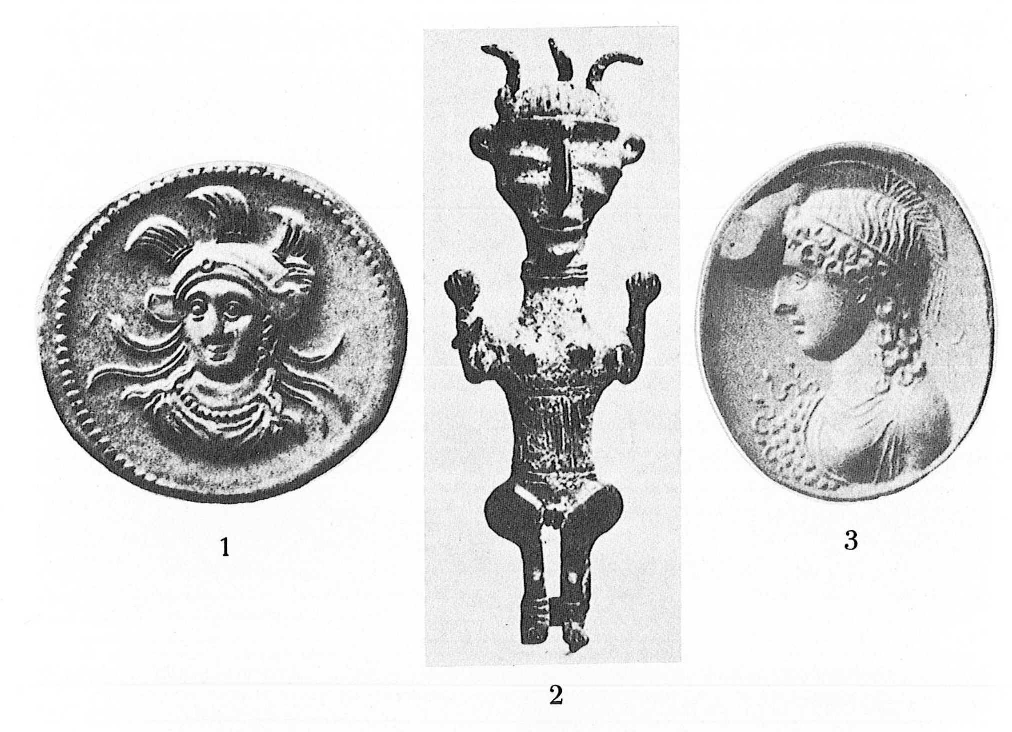


2



3

1. Die Bärengöttin Artio. Bronzegruppe von Muri bei Bern im Berner Historischen Museum
2. Bärenfell-Kopftracht eines römischen Standartenträgers von der Trajanssäule in Rom
3. Bärenfell-Kopftracht römischer Trompeter von einem traianischen Relief des Konstantinbogens





1. Griechische Tetradrachme mit der Büste der Göttin Athena
2. Bronzestatuette aus Luristan
3. Intaglio mit der Büste der Athena
4. Detail einer rotfigurigen attischen Vase

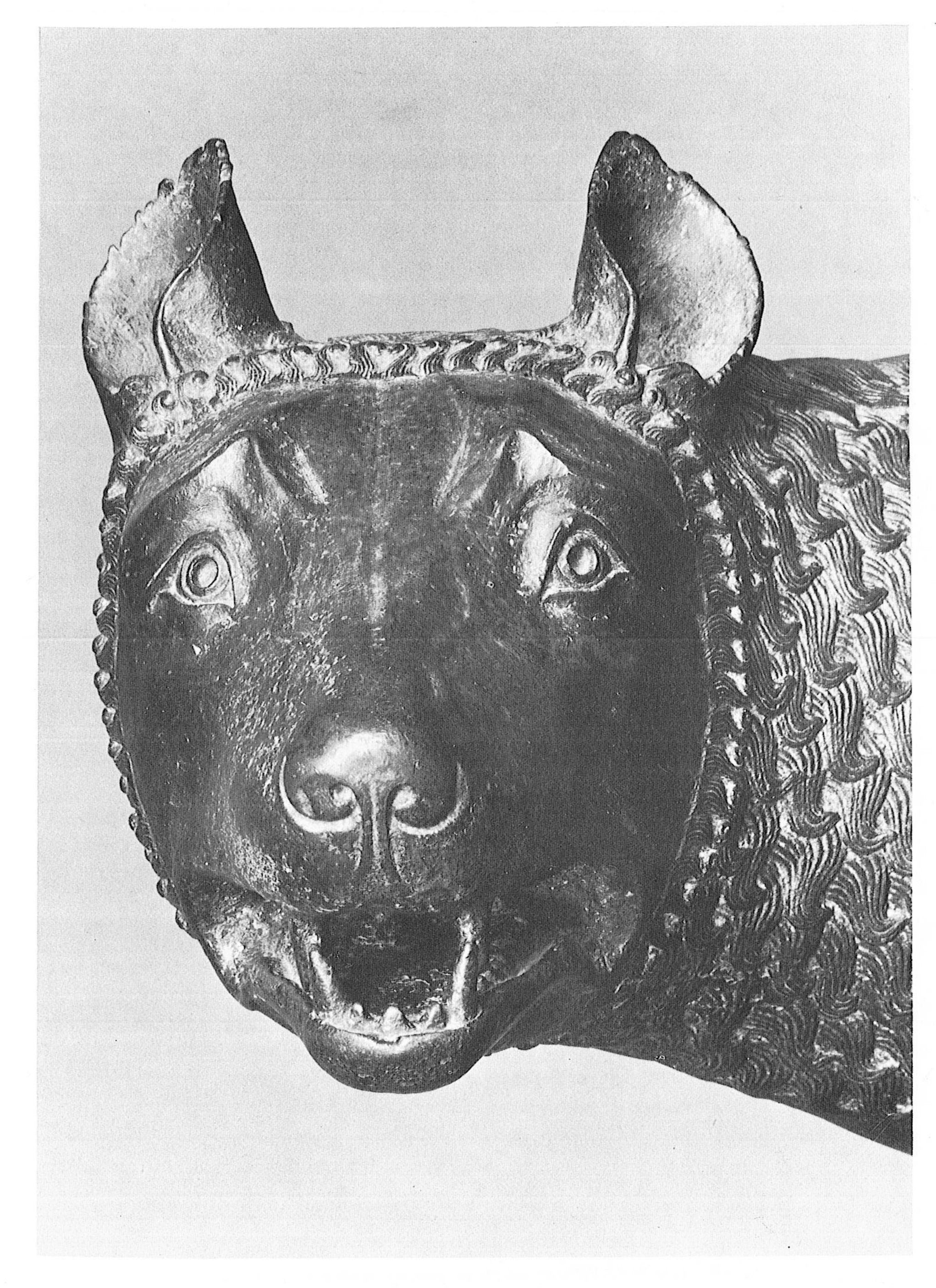





1–4. Das archaische Bronzebild der römischen Wölfin auf dem Denar des P. Satrienus

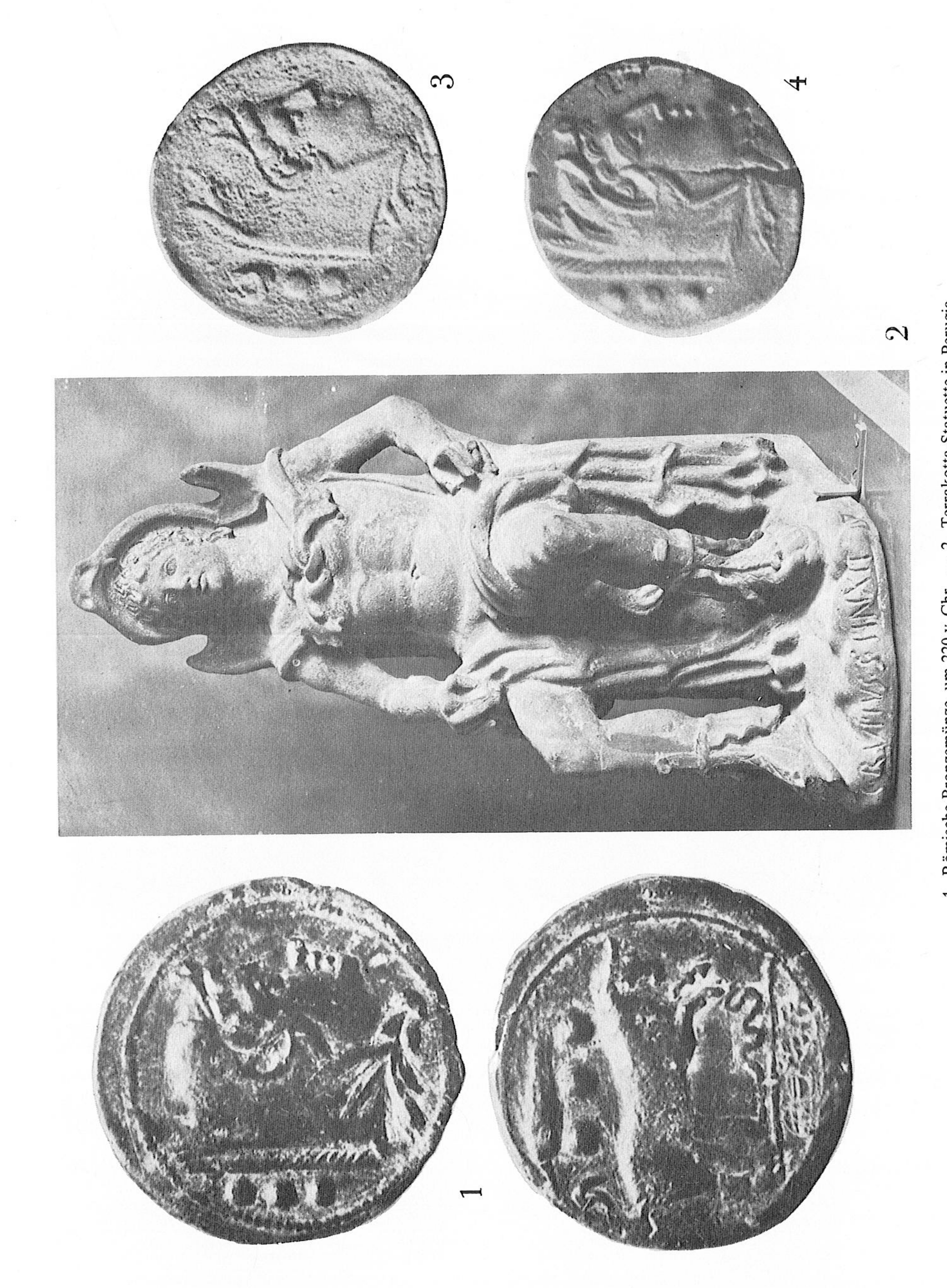
5–8. Eine hellenistische Bronzegruppe mit der Wölfin und den Zwillingen auf Didrachmen des 1. Punischen Krieges

9–12. Darstellung der Gründungssage von Lavinium auf Denaren des Papius Celsus

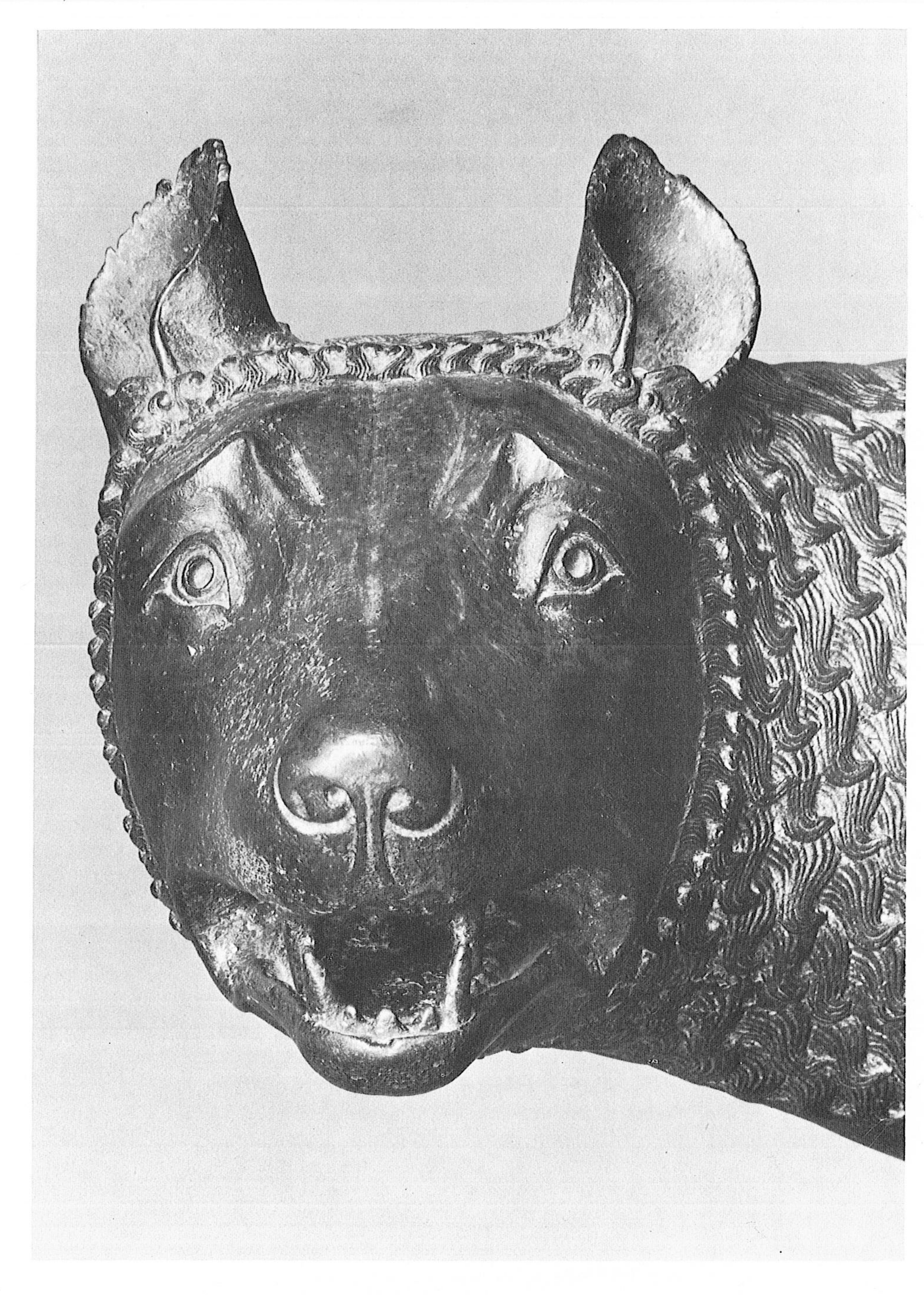


Kopf der kapitolinischen Wölfin



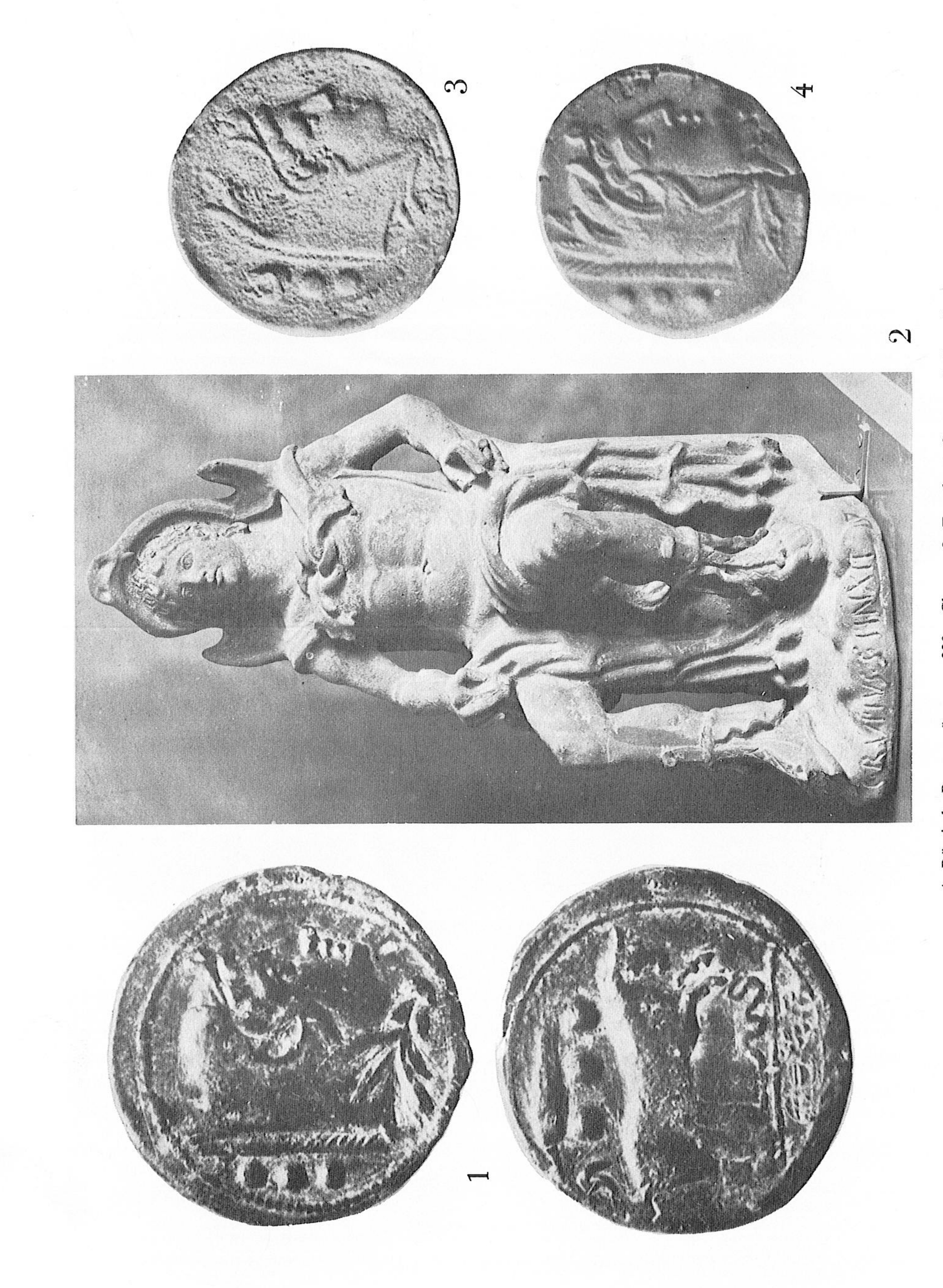



1. Römische Bronzemünze, um 220 v. Chr. — 2. Terrakotta-Statuette in Perugia
3–4. Weitere Bronzemünzen wie Nr. 1

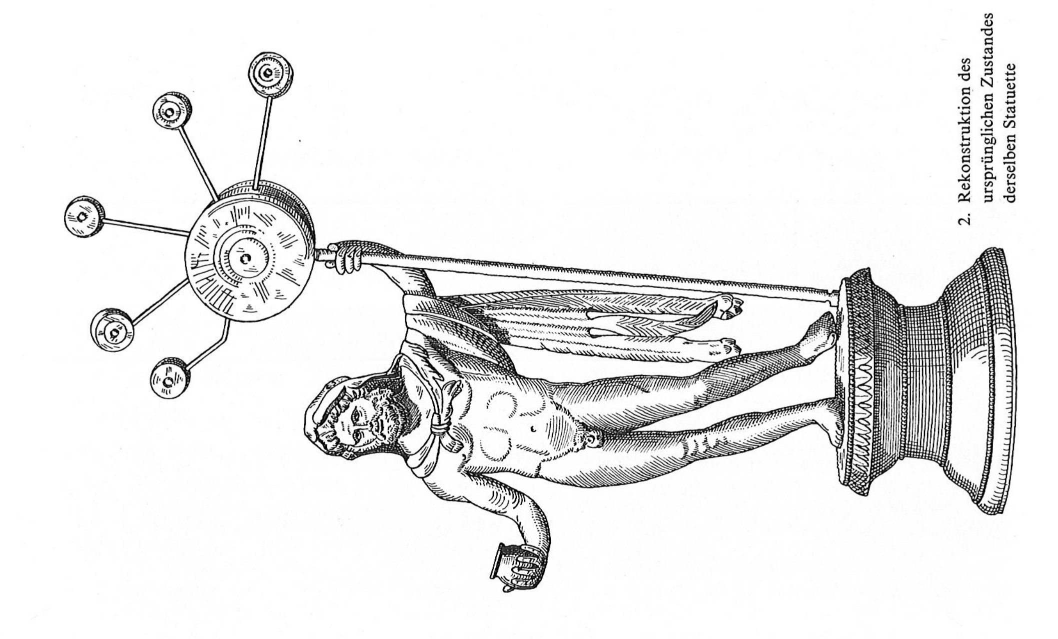


Kopf der kapitolinischen Wölfin

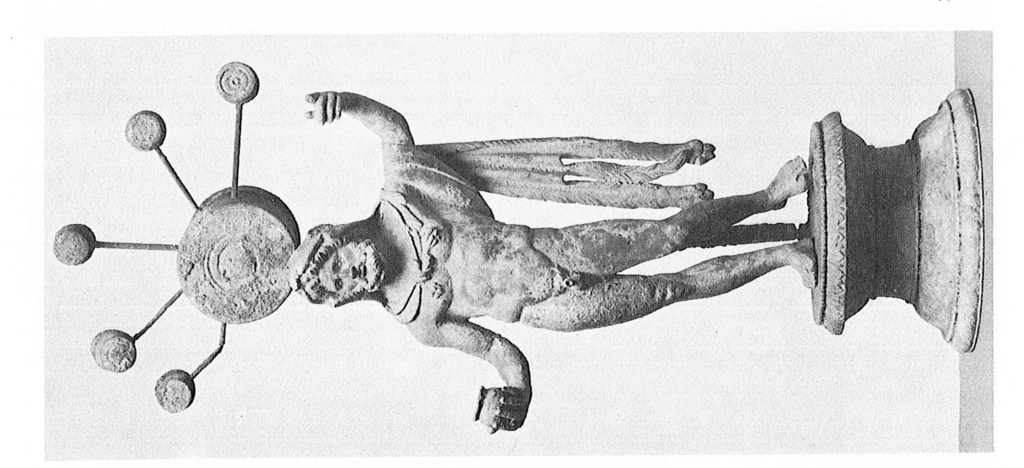





1. Römische Bronzemünze, um 220 v. Chr. — 2. Terrakotta-Statuette in Perugia
3–4. Weitere Bronzemünzen wie Nr. 1



2. Rekonstruktion des ursprünglichen Zustandes derselben Statuette

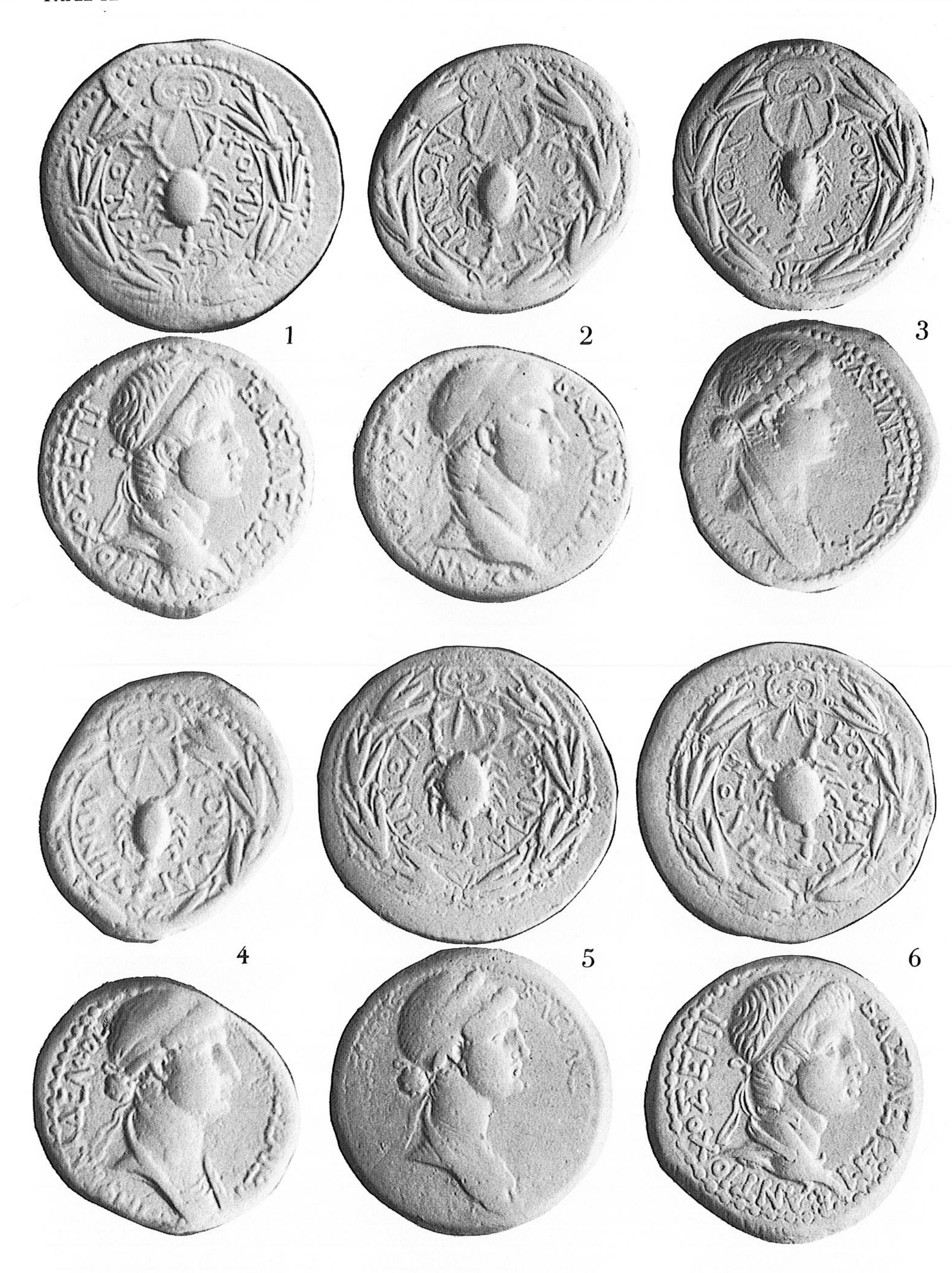


1. Der keltische Schmiedgott mit Wolfsfellkappe in Baltimore



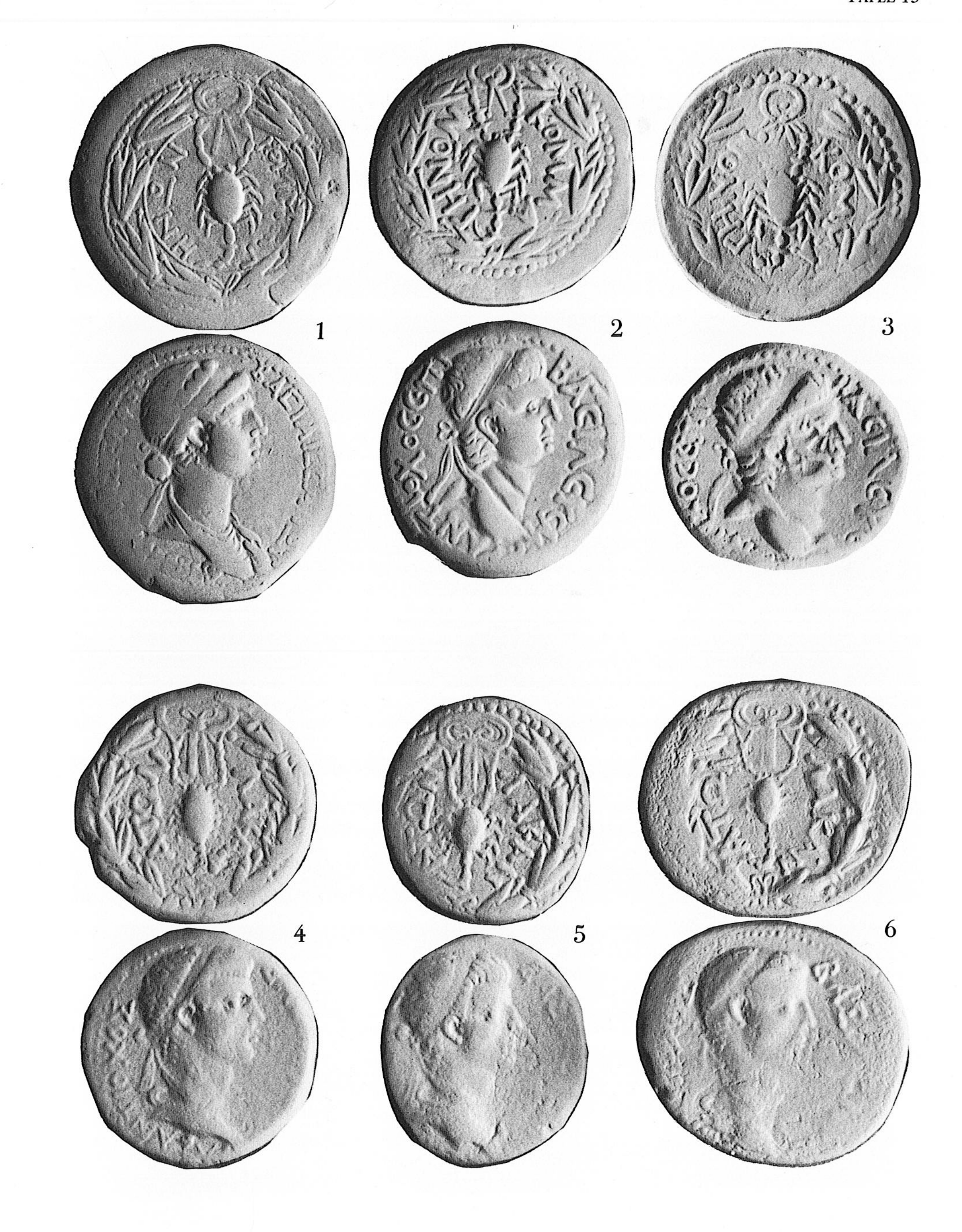


Denare des L. Caesius
(1.2.6.: Winterthur, Stadtbibliothek. — 3.5.: Modena, Galleria Estense. — 4.: Brescia, Mus. civ.)




Bronzeprägungen von Kommagene
(1.2.5.6.: British Mus. — 3.: Am. Num. Soc., New York. — 4.: Cabinet d. Méd., Paris)



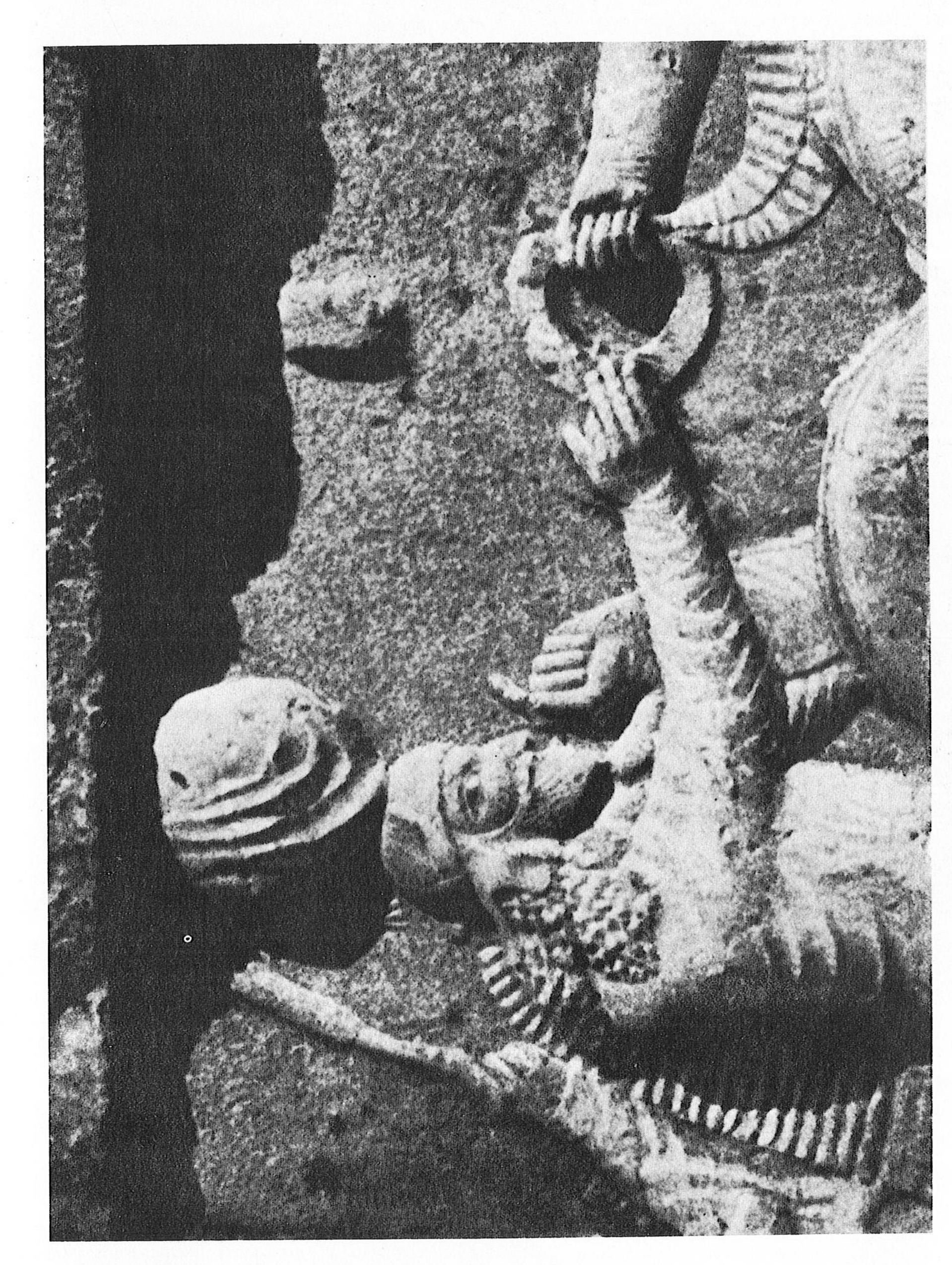



Weitere Bronzeprägungen von Kommagene
(1.2.5.6.: British Mus. — 3.: Am. Num. Soc. — 4.: Cabinet d. Méd., Paris)



Sassanidischer Silberteller in Baltimore





Detail eines Felsreliefs in Nakš-i-Rustam, Persien. Investitur von Ardašir I.



Sassanidischer Silberteller in Washington